



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

LUÍS MIGUEL LACERDA FIGUEIREDO COUTINHO

**“O Sinal da Luz”:
O Olhar que transfigura a visão e a vida
Análise bíblico-existencial de Jo 9,1-7**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Bernardo Corrêa d’Almeida

**Porto
2018**

AGRADECIMENTOS

Muito daquilo que nós somos e fazemos, devemos-lo às pessoas que cruzam a nossa vida e que, tal como Jesus, nos “olham”, nos “tocam” e transfiguram a nossa existência.

O presente trabalho é fruto daquilo que somos e aquilo que somos é fruto das pessoas com as quais nos encontramos ao longo do caminho da vida. Assim sendo, ao concluir este ciclo de estudos, não poderíamos deixar de agradecer a determinadas figuras e instituições que assumiram um papel de especial relevo neste “ato da vida” que agora termina.

O nosso primeiro agradecimento dirige-se à Universidade Católica, Centro Regional do Porto, pelas condições que sempre nos proporcionou para que pudéssemos crescer intelectualmente e para que conseguíssemos levar este trabalho a bom porto. Neste gesto de reconhecimento, recordamos com particular afeição os dois Diretores Adjuntos da Faculdade de Teologia que assumiram funções durante o nosso percurso académico: o Professor Doutor Jorge Teixeira da Cunha e o Professor Doutor Adélio Fernandes Abreu. No âmbito universitário, deixamos ainda o nosso agradecimento a todos os docentes que nos lecionaram aulas e, muito especialmente, ao Professor Doutor Bernardo Corrêa de Almeida, que desde o início aceitou supervisionar e orientar o presente trabalho, mostrando sempre uma grande disponibilidade e solicitude, e prestando um contributo e auxílio inestimáveis. Deixamos ainda uma palavra de gratidão para os funcionários da Biblioteca do Paraíso (Campus Foz), pela diligência e cuidado com os quais sempre nos atenderam, bem como pela imprescindível ajuda prestada na recolha bibliográfica.

Um segundo agradecimento dirige-se ao Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição, casa que nos acolheu e que contribuiu para o nosso crescimento humano e espiritual. Neste âmbito, agradecemos aos reitores que nos receberam nesta casa (Pe. Álvaro Veteriano, D. António Augusto, Pe. José Alfredo), aos sacerdotes que fizeram parte da equipa formadora ao longo destes anos (Pe. António Pais, Pe. Paulo Teixeira, Pe. Amadeu Teixeira, Pe. Renato Poças, Pe. Joaquim Santos) e aos colegas que nos acompanharam ao longo deste percurso. A nossa gratidão dirige-se em especial ao Dr. Abel Canavarro, cujo “impulso” e “incentivo” foram determinantes para a concretização e conclusão do presente trabalho.

Agradecemos ainda ao Seminário de Vila Real e, em especial, ao Pe. João Curralejo, pelo apoio, pela compreensão, pela ajuda, pelo estímulo. Recordamos ainda com gratidão o Pe. Manuel Coutinho, que nos prestou uma inestimável ajuda em termos bibliográficos, o Dr. Domingues, que nos auxiliou em questões da língua portuguesa, e o Pe. Hélder Libório. Agradecemos também aos seminaristas a nosso encargo (o Pedro Gomes, o Tiago Monteiro, o Óscar Gonçalves, o Tiago Ferreira, o Philipe Magalhães, o José Gouveia e o Rui Silva), que nos proporcionaram condições relativamente favoráveis para trabalhar e que sempre se preocuparam e mostraram interesse pelo nosso estudo.

Deixamos também aqui uma palavra de agradecimento ao nosso orientador de estágio, o Pe. Domingos Barrias, que a cada semana se preocupava por saber o estado do nosso trabalho e por prestar os indispensáveis apoio e incentivo, para que o mesmo avançasse para a sua conclusão.

O nosso agradecimento dirige-se também à Prof^a Angelina Pires pelo tempo dispendido connosco e pela imprescindível ajuda que nos prestou na tradução e na análise morfo-sintática do texto grego.

Expressamos ainda a nossa gratidão a todos os colegas e amigos que sempre nos apoiaram e estimularam o nosso trabalho. Recordamos com especial afeto e amizade os nossos “colegas de armas”, os nossos “companheiros de caminho”, os nossos “amigos de coração”: o João Pedro Ribeiro, o José Coelho e o Vasco Soeiro. A todos agradecemos a amizade, a força, o apoio incondicional, a alegria, a existência; ao Vasco, em particular, agradecemos também a revisão e correção do texto, bem como os preciosos e sábios conselhos e sugestões. Pela amizade e pelo inestimável estímulo e apoio, agradecemos também ao Cristofe Gomes, ao André Meireles, ao Rafael Sousa, ao Daniel Mendes, ao César Pinto, ao Fernando Cardoso, ao Marcelo Rodrigues, ao Miguel Santos, ao António Sebastião, ao Edgar Leite, ao Daniel Coelho, ao João Paulo Silvino, ao Cristiano Oliveira e ao Manuel Silva.

Por fim, agradecemos afetosamente à nossa família, por toda a ajuda e força que apenas ela nos poderia oferecer, a fim de levarmos a bom termo a concretização de um trabalho desta natureza.

A TODOS, O NOSSO ‘MUITO ORIGADO’!!!

SIGLÁRIO

Livros da Bíblia

AT – Antigo Testamento

Gn – Gênesis
Ex – Êxodo
Nm – Números
Dt – Deuteronômio
Jz – Juízes
1 Sm – 1º Livro de Samuel
2 Sm – 2º Livro de Samuel
1 Rs – 1º Livro dos Reis
2 Rs – 2º Livro dos Reis
Esd – Esdras
Tb – Tobias
Jdt – Judite
2 Mac – 2º Livro dos Macabeus
Jb – Job
Sl – Salmos
Pr – Provérbios
Sb – Sabedoria
Sir – Ben Sira
Jr – Jeremias
Lm – Lamentações
Br – Baruc
Ez – Ezequiel
Dn – Daniel

NT – Novo Testamento

Mt – Mateus
Mc – Marcos
Lc – Lucas
Jo – João
Act – Actos dos Apóstolos
Rm – Carta aos Romanos
1 Cor – 1ª Carta aos Coríntios
2 Cor – 2ª Carta aos Coríntios
Ef – Efésios
Cl – Carta aos Colossenses
1 Ts – 1ª Carta aos Tessalonicenses
1 Tm – 1ª Carta a Timóteo
Heb – Carta aos Hebreus
1 Jo – 1ª Carta de João
2 Jo – 2ª Carta de João
3 Jo – 3ª Carta de João
Ap – Apocalipse

Versões da Sagrada Escritura

LXX – Tradução grega dos Setenta (septuaginta)

BJ – Bíblia de Jerusalém

BS – Bíblia Sagrada (Difusora Bíblica)

Manuscritos

P⁶⁶ – Papiro 66, séc. III

P⁷⁵ – Papiro 75, séc. III

B – Códex *Vaticanus*, séc. IV

ℵ – Códex *Sinaiticus*, séc. IV

A – Códex *Alexandrinus*, séc. V

C – Códex *Efraimita*, séc. V

D – Códex *Bezae*, séc. séc. VI

W – Códex *Washingtoniensis*, sécs. IV-V

L – Códex *Regius*, séc. VIII

Θ – Códex *Koridethianus*, séc. IX

Ψ – Códex *Athous Lavrensis*, séc. IX

Obras e coleções, Revistas e Edições

AAS – *Acta Apostolicae Sedis*

ARN – *Annual Review of Neuroscience*

BJRL – *Bulletin of the John Rylands Library*

CBInt – *Comentario Bíblico International*

CBSJe – *Comentario Bíblico «San Jeronimo»*

DENT – *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*

DTAT – *Diccionario Teologico del Antiguo Testamento*

DTB – *Dicionário de Teologia Bíblica*

DTNT – *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*

DTI – *Diccionario Teologico Interdisciplinar*

GEPB – *Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira*

GLNT – *Grande Lessico del Nuovo Testamento*
LELBF – *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*
LTNT – *Lexique Théologique du Nouveau Testament*
NEncP – *Nova Enciclopédia Portuguesa*
RBEF – *Revista Brasileira de Ensino de Física*
RSBF – *Revista da Sociedade Brasileira de Fonoaudiologia*
VDComSE – *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*
VELBC – *Verbo: Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*
VTB – *Vocabulário de Teologia Bíblica*
VTESJ – *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*
WBC – *Word Biblical Commentary*

Outras Siglas

a.C. – antes de Cristo
cap. – capítulo
cf. – confrontar
col. – coluna
d.C. – depois de Cristo
dir. – diretor
ed. – edição
et al. – *et alii* (e outros)
nº – número
p. – página
S. – São
s.a. – *sine anno* (sem ano)
s.l. – *sine loco* (sem local)
s.n. – *sine nomine* (sem nome)
séc. – século
vol. – volume
v. – versículo
vv. – versículos

RESUMO

Vivemos num mundo dominado pela aparência e pela superficialidade, onde o outro vale mais pelo que tem, do que pelo que é. Neste contexto, o “olhar” de Jesus sobre o homem cego de nascença revela-se interpelador para nós, pois desafia-nos a deixarmos-nos “olhar” por Ele e a “ver” como Ele vê. Partindo do seu contexto histórico, o evangelista João abala os nossos paradigmas e certezas, apresentando uma nova concepção de “visão” e de “cegueira”, que se projecta em cada tempo e que se baseia na adesão ou não a Jesus, Luz do mundo. Assim sendo, o presente estudo procura entender quem são os cegos de nascença nos nossos dias, isto é, aqueles que aceitam o convite de Jesus para se lavar nas águas do ‘Enviado’ e para percorrer com Ele um caminho de fidelidade, de conhecimento e de “iluminação”, ou seja, um caminho de fé. Neste sentido, tentaremos perceber se a simples recepção do batismo faz dos cristãos pessoas verdadeiramente “iluminadas”, em quem “o sinal da Luz” se concretizou e transformou em vida, ou se, pelo contrário, não haverá entre os batizados muitos ‘cegos’, que seguros de si, do seu saber e da sua “fé”, pensam que vêem, quando na realidade são os verdadeiros invisuais.

Palavras-chave: Luz, mundo, visão, cegueira, batismo, “iluminação”, ‘Enviado’

ABSTRACT

We live in a world dominated by appearance and superficiality, where the other is worth more for what it has, than for what it is. In this context, Jesus' "gaze" on the man blind from birth proves to be an interpellator for us, because it challenges us to "look" for Him and "see" as He sees. Starting from its historical context, the evangelist John shakes our paradigms and certainties, presenting a new conception of "vision" and "blindness", projected in each time and that is based on the adhesion or not to Jesus, Light of the world. Thus, the present study seeks to understand who are the blind from birth in our day, that is, those who accept the invitation of Jesus to wash in the waters of the 'Envoy' and to walk with Him a path of fidelity, knowledge and of "enlightenment", that is, a path of faith. In this sense, we will try to understand whether the simple reception of baptism makes Christians truly "enlightened", in whom "the sign of the Light" has been concretized and transformed into life, or if, on the contrary, who are sure of themselves, their knowledge and their "faith", think they see, when in fact they are the true blind.

Keywords: Light, world, vision, blindness, baptism, "enlightenment", "Sent"

INTRODUÇÃO

Hoje existem muitas coisas que nos escapam, que nós olhamos sem realmente vermos ou compreendermos. Muitos dos Homens dos nossos dias consideram que apenas é verdade tudo aquilo que pode ser controlado pela visão, constatado pelos sentidos, verificado cientificamente; estão convencidos de que conhecem tudo e de que nada escapa ao seu controlo e domínio. Contudo, o que eles vêem é apenas a realidade material, palpável, tangível. No fundo, eles incorrem no risco de se deixarem dominar pela auto-suficiência que pautava a vida dos fariseus de há milénios atrás. Estes também se fechavam nas suas certezas, no convencimento de que conheciam e dominavam as Escrituras, na presunção de que eram os defensores da Lei, que zelavam pelo seu cumprimento.

O olhar humano é um olhar limitado e imperfeito: rápido a detetar as incongruências dos outros e a apontar os seus erros e defeitos, mas lento a focar-se no seu próprio “eu”, reticente em fixar-se na sua própria vida, no seu próprio coração. Quando o homem julga que vê, na realidade, encontra-se impedido da verdadeira visão, pois torna-se incapaz de ver a si mesmo e aos outros: virado para o exterior, o seu olhar fica cego ao interior; auto-suficientes e cheios de si, os olhos do homem tornam-se incapazes de ver o outro na sua verdade.

Enquanto o olhar de Jesus penetra no íntimo de cada ser, de cada coração, ocupando-se, preocupando-se, padecendo com ele, o olhar do homem, muitas vezes, deixa-se cegar pela imagem, pela riqueza, pelo poder, pelas falsas certezas, pelo egoísmo, pela mágoa, pelo ressentimento,...tornando-o insensível e indiferente ao mundo circundante, às vidas que sofrem, aos “cegos de nascença” com quem se cruza, e incapaz de “ver” como Jesus viu e de penetrar no coração dos outros Homens. Enquanto Jesus traz as mãos cheias de vida, cheias de barro e saliva, para dar início a uma nova criação, muitas vezes, o homem traz as mãos cheias de nada, cheias de ilusões que se desvanecem facilmente.

O caminho da conversão e da “iluminação” acontece quando o homem aceita a sua cegueira e reconhece que necessita de ser curado. Esse caminho tem início quando ele se deixa “tocar” por Jesus, que lhe dá a “ver” a sua condição de “invisual”, que lhe dá a conhecer a “opacidade” e a “distorção” do seu olhar, que desperta nele a necessidade da “verdadeira visão”.

Assim sendo, a nossa visão, o nosso modo de olhar para o mundo e para as pessoas têm de ser transfigurados por Jesus, Luz do mundo, pois só vendo como Ele vê e aceitando a sua proposta de “iluminação”, iniciada nas águas do ‘Enviado’, é que nós poderemos, de facto, ser “curados” da nossa cegueira, e ver o mundo e especialmente o outro tal como eles são. Neste sentido, o “Sinal da Luz”, a cura do cego de nascença, narrado em Jo 9,1-7, constitui, para nós, uma chave de leitura, à luz da qual a nossa realidade deve ser lida e olhada, a fim de aí encontrarmos aquele que deve ser o foco do nosso olhar e o caminho que devemos percorrer para chegarmos a uma fé madura em Jesus, capaz de reconhecer n’Ele o Senhor (cf. Jo 9,38).

O homem que era cego percorrerá todo um caminho que o conduzirá à liberdade de testemunhar a fé. É este caminho de “iluminação” e de abertura a Jesus, decorrente do “Sinal da Luz”, que nos propomos a examinar nas próximas páginas, mediante uma análise contextual, sintática, semântica e hermenêutica do texto de Jo 9,1-7, a fim de percebermos de que modo a experiência do cego de nascença se pode transpor para o hoje da nossa existência e de que maneira ela pode configurar-nos como verdadeiros cristãos, que procuram viver uma vida de fidelidade à Luz do mundo.

Como afirma Ortega e Gasset: «eu sou eu e a minha circunstância»¹. Neste sentido é impossível compreender o homem como sujeito ativo sem tomar em consideração o seu contexto circundante, começando pelo próprio corpo e chegando ao seu contexto histórico e que envolve mais proximamente a sua ação. Assim sendo, e transpondo esta máxima para o texto que nos propomos a analisar, podemos afirmar que este não se nos “manifestaria” tão completamente, nem nós o compreenderíamos tão minuciosamente, se não procurássemos conhecer o contexto no qual o mesmo foi redigido. Partindo deste princípio, iniciaremos a nossa jornada com a apresentação de um *ESTUDO PRÉVIO*, onde percorreremos, paulatinamente, um caminho de descoberta e de aprofundamento, o qual passa, primeiramente, por tentarmos localizar o “Sinal da Luz” no *corpus* do texto joanino, bem como por compreendermos o contexto histórico no qual ocorreu a sua redação. Depois, adentrando-nos cada vez mais no seio do quarto evangelho, tentaremos conhecer o âmbito em que decorreu o episódio da cura do cego de nascença e avançaremos com uma proposta de divisão estrutural do mesmo, a qual sustentará a ulterior análise que pretendemos realizar. Por fim, apresentaremos o texto

¹ GASSET, José Ortega – *Meditaciones del Quijote: meditación preliminar; meditación primera*. Madrid: Publicaciones de La Residencia de Estudiantes, 1914, p. 43.

em grego da perícope e uma proposta de tradução deste, realizada por nós e confrontada com as traduções avançadas por outros autores.

Na segunda etapa da nossa “viagem”, olharemos para os diferentes elementos que compõem a malha textual, procedendo a uma *ANÁLISE MORFO-SINTÁTICA* da nossa perícope de estudo. Esta terá como ponto de partida a observação do *Léxico* que compõe a passagem do cego de nascença, a qual será acompanhada pela averiguação do número de ocorrências de cada vocábulo. Depois, no subponto *Partes e Formas do Discurso*, distinguiremos os diferentes elementos gramaticais que constituem o texto, para, de seguida, analisarmos o modo como estes se relacionam entre si e de que maneira se processa o *Encadeamento das Palavras e Frases*, a fim de compreendermos o modo como o autor estruturou e construiu o texto. Finalmente, perscrutaremos quais são as *Notas Caraterísticas do Estilo Joanino*, destacando os elementos formais e estilísticos do texto, assim como os elementos distintivos da narração dos “sinais” joaninos.

Num terceiro momento, procederemos a uma *ANÁLISE SEMÂNTICA*, procurando entender o que é que o texto nos quer dizer, através do estudo do significado das palavras, das expressões e dos versículos que o constituem. Esta nossa análise restringir-se-á, essencialmente, ao mundo bíblico e ao contexto da filosofia e religião gregas. A estruturação desta terceira parte apoiar-se-á na divisão que havíamos proposto no primeiro capítulo.

A nossa “viagem de estudo” culminará numa *HERMENÊUTICA DA VISÃO*. “Depois de o cego ter começado a ver”, no final do capítulo anterior, tentaremos perceber como as concepções grega e veterotestamentária de *Visão da Realidade Divina* se repercutiram na pessoa do cego de nascença e no seu processo de aquisição da visão. Olharemos, depois, para o contexto neotestamentário, oferecendo especial relevo à compreensão joanina de *Visão* e de *Juízo*, visto que estes dois conceitos se encontram vivamente impregnados no “Sinal da Luz”, sendo que qualquer análise do mesmo nunca poderia “passar ao largo” destas duas ideias. Por fim, tentaremos perceber de que modo o batismo reflete a condição “iluminada” do homem que fora cego e de que maneira o *Banho da Luz* dá os seus frutos e se constitui, de facto, como um despertar do olhar para a Luz do mundo e como um compromisso de fé e de permanente adesão a Jesus.

No que diz respeito à metodologia utilizada, socorremo-nos essencialmente de métodos sincrónicos, já que nos focamos principalmente no estudo do texto em si e das relações entre os diversos elementos que o compõem de modo a compreender a

mensagem que o autor pretende transmitir. Além disso também procurámos interrogar o texto e transpô-lo para uma perspectiva do tempo presente. Contudo, estes métodos não esgotam o sentido do texto, podendo ser constantemente atualizados, de acordo com o contexto dos leitores, e necessitando do imprescindível contributo e complementaridade dos métodos diacrónicos (histórico-críticos), já que estes se revelam essenciais para vislumbrar o dinamismo histórico que anima a Sagrada Escritura, assim como para manifestar a sua rica complexidade².

Ainda relativamente à metodologia adotada, há que salientar que todas as citações bíblicas foram tomadas a partir da Bíblia dos Franciscanos Capuchinhos³.

Passemos, pois, à nossa explanação, percorrendo o “caminho da iluminação e da fé”, que nos conduzirá da cegueira à visão, da ignorância ao conhecimento, da indiferença à adesão a Jesus, Luz do mundo. Deste modo, tornar-nos-emos «filhos da luz e filhos do dia» (1 Ts 5,5).

² IGREJA CATÓLICA. Pontificia Comissão Bíblica – *Interpretação da Bíblia na Igreja*: [Documento de 15 de Abril de 1993]. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

³ *BÍBLIA SAGRADA*. 5ª ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2009.

I. ESTUDO PRÉVIO

Antes de nos focarmos especificamente na perícope que nos propomos a analisar, relativa à cura do cego de nascença (Jo 9,1-7), é importante localizarmos previamente o nosso estudo. Assim sendo, num primeiro momento tentaremos situar esta passagem no grande panorama do quarto evangelho. Em seguida, não perdendo de vista o caminho de aprofundamento e de “aproximação” do cego de nascença que pretendemos percorrer, olharemos para o contexto redatorial do capítulo 9. Posto isto, “mergulharemos” finalmente no texto, propriamente dito, procurando perceber o contexto e as circunstâncias em que teve lugar o sexto dos sinais de Jesus: a cura do cego de nascença. Seguidamente, depois de apresentarmos a posição de alguns autores no que concerne à divisão estrutural do capítulo 9 e, em particular, dos vv. 1-7, faremos a nossa própria proposta de divisão e estruturação destes versículos, que suportará a análise subsequente que nos propomos a realizar. Por fim, apresentaremos uma proposta de tradução do texto.

1.1 Um sinal entre sinais: o quarto evangelho e Jo 9,1-7

Para melhor analisarmos e compreendermos a passagem de Jo 9,1-7 torna-se necessário situa-la no interior do quarto evangelho, pelo que começaremos por analisar a estrutura do mesmo, procurando perceber qual a importância e o significado que este episódio adquire no plano geral da obra. Neste sentido, torna-se de capital importância perceber o significado e o alcance dos “sinais” joaninos, bem como entender em que medida estes se aproximam ou afastam dos relatos milagrosos dos sinópticos. Localizado o acontecimento “entre as linhas que tecem” o evangelho joanino e compreendida a importância dos “sinais” joaninos, procuraremos perceber de que modo a finalidade e os destinatários do evangelho influenciaram o nosso “sinal” de estudo.

1.1.1 Estrutura do Evangelho joanino

Atendendo à última redação da obra, tal como ela chegou até nós, os grandes exegetas do século XX têm proposto uma divisão do Evangelho de S. João, sob o ponto de vista temático, em duas grandes partes. Neste sentido, R. Bultmann apresenta uma divisão do quarto evangelho em duas partes principais: “*a revelação da δόξα ao*

mundo” (Jo 2-12) e “*a revelação da dóξα à comunidade*” (Jo 13-20), sendo o capítulo 1 o *Prólogo* e o capítulo 21 o *Epílogo* ou *Apêndice*. C. H. Dodd apresenta uma divisão similar, chamando ao primeiro bloco “*Livros dos Sinais*” (Jo 2-12) e ao segundo “*Livro da Paixão*” (Jo 13-20)⁴.

R. E. Brown⁵, apresentando uma estrutura idêntica à de Dodd, chama à segunda secção principal da obra de “*Livro da Glória*”. Neste sentido, as duas grandes partes da obra que ele propõe são: o “*Livro dos Sinais*” (Jo 1,19-12,50) e o “*Livro da Glória*” (Jo 13,1-20,31), as quais são antecedidas por um *Prólogo* (Jo 1,1-18) e seguidas por um *Epílogo* (Jo 21,1-25). Salvador Alday⁶ vai na mesma linha e defende a mesma divisão da obra que Brown.

Van Tilborg, por sua vez, expõe uma estrutura de natureza “dramática”, que se torna progressivamente mais dinâmica e penetrante. Sem ignorar as diversas gradações contidas nas unidades menores, a sua divisão tem em conta as grandes unidades literárias. Assim, a estrutura por ele proposta divide-se nas seguintes grandes unidades:

1. O *Prólogo* (Jo 1,1-18)
2. O alegre começo (Jo 1,19-4,54)
3. A crise (Jo 5,1-6,71)
4. Os primeiros processos (Jo 7,1-10,42)
5. O processo como combate de vida e de morte (Jo 11,1-12,50)
6. A ceia de despedida (Jo 13,1-17,26)
7. O processo: a vitória sobre a morte (Jo 18,1-21,25)⁷

Existem, contudo, outros autores, para os quais o “drama” do conflito entre Jesus e os judeus consiste num ponto decisivo no momento de delinear os limites estruturais do evangelho. Neste sentido, o “drama” é um critério determinante para autores como L. Schenke. Este, após o prólogo, divide o quarto evangelho em duas partes fundamentais: «a actuação de Jesus no mundo dos Homens como “descida do céu”» (Jo 1,19-12,36) com um primeiro epílogo em Jo 12,37-50, e «a actuação de Jesus

⁴ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016, p. 16.

⁵ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999, p. 179.

⁶ Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan: el Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010, p. 28.

⁷ Cf. TILBORG, Sjeff van – *Comentario al Evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005, p. 9. Colección «Evangelio y Cultura»; 3.

diante dos discípulos como “subida/exaltação ao céu”» (Jo 13,1-20,29) com um segundo epílogo em Jo 20,30-31, com um final em Jo 21,1-24 e a conclusão do livro em Jo 21,25. Contudo, tal critério revela-se limitado, dado que tal conflito atravessa todo o texto, pelo que Schenke completa esta sua perspectiva com um outro modelo, através do qual divide o evangelho de João em cinco atos, segundo a forma do drama antigo: exposição, repetição e concentração, cume, peripécia e desenlace⁸.

Para G. Mlakuzhyil a cristologia tem uma importância decisiva na compreensão e estruturação do quarto evangelho, pelo que ele propõe uma estrutura baseada na pessoa e missão de Cristo. Assim sendo, se tomarmos um círculo como imagem do evangelho, Jesus constitui o centro, assim como, se utilizamos como imagem uma espiral, Ele ocupa o eixo da mesma. Eis a estrutura proposta por Mlakuzhyil:

Introdução cristocêntrica (Jo 1,1-2,11)

- a) Introdução himnico-testemunhal (Prólogo) (Jo 1,1-18)
- b) Introdução kerigmático-testemunhal (Jo 1,19-51)
- c) Sinal (secção ponte) (Jo 2,1-11)

O livro dos sinais (Jo 2,1-12,50)

- a) Sinais iniciais de Jesus e encontros (Jo 2,1-4-54)
- b) As obras. Sinais e discussões (nas festas judaicas) (Jo 5,1-10,42)
- c) O sinal-ápice e a chegada da hora (secção ponte) (Jo 11,1-12,50)

O livro da hora (Jo 11,1-20,29)

- a) O sinal-ápice e a chegada da hora (secção ponte) (Jo 11,1-12,50)
- b) O adeus de Jesus (na última ceia) (Jo 13,1-17,26)
- c) A hora de Jesus: paixão, morte e ressurreição (Jo 18,1-20,29)

Conclusão cristocêntrica (Jo 20,30-31)

Conclusão – sinal (Jo 20,30)

Conclusão cristológica (Jo 20,31a-c)

Conclusão soteriológica (Jo 20,31d)

Apêndice (Jo 21, 1-25)

⁸ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 16.

No que diz respeito ao plano formal, esta estruturação distingue-se pela presença de duas secções-ponte: Jo 2,1-11 e Jo 11,1-12,50, que têm como função unir as duas partes do evangelho. Quanto ao plano teológico há que destacar o “cristocentrismo progressivo”, que se desenvolve até à conclusão em Jo 20,30-31: Jesus manifesta-se progressivamente como o Messias, o Filho de Deus, que oferece a vida. A resposta também ela é progressiva e trata-se de se fazer discípulo, de crer e ter a vida eterna⁹. Este caminho gradual de reconhecimento de Jesus como o Messias está bem patente no episódio do cego de nascença, que assim se torna paradigma do caminho de reconhecimento e de adesão realizado por todos os discípulos. Deste modo, o “cristocentrismo progressivo” que caracteriza o quarto evangelho, projeta-se de forma admirável no caminho de identificação percorrido pelo cego, podendo nós afirmar que este “sinal” concentra em si uma das grandes finalidades do evangelho, a saber, conduzir à crença de que Jesus é de facto o Messias.

Das estruturas apresentadas para o evangelho joanino, interessa-nos sobretudo constatar que a perícopes que nos propomos a estudar, sobre o cego de nascença, se insere naquilo a que alguns autores chamam de “*Livro dos Sinais*”. Tal designação, segundo Raymond Brown, deriva do facto de estas passagens (Jo 1,19-12,50) se referirem de forma especial aos milagres de Jesus, aos quais se dá o nome de “sinais”, e aos discursos que interpretam estes mesmos sinais¹⁰.

1.1.2 Os milagres joaninos: “sinais” e “obras”

S. João encontra-se em sintonia com os sinópticos quando considera que os milagres não se confinam a meras “maravilhas”. Neste sentido, ele nunca se refere a eles como *τέρατα* (maravilhas, prodígios), excepção feita a Jo 4,48, único lugar onde ele emprega a palavra, num sentido um tanto ou quanto depreciativo (“Se não virdes sinais extraordinários e prodígios, não acreditais”). Do mesmo modo, João também nunca se refere aos milagres como *δυνάμεις* (forças, poderes)¹¹. Este é o termo utilizado pelos sinópticos, que entendem os milagres como “obras poderosas”. Estas tanto se podem referir à vitória de Jesus sobre Satã, com a expulsão de demónios mediante exorcismos, como também se podem referir à irrupção do Reino de Deus no tempo presente,

⁹ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 8-9.

¹⁰ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 180.

¹¹ Cf. RICHARDSON, Alan – *Las Narraciones Evangelicas sobre Milagros*. Madrid: Ediciones Fax, 1974, p. 139.

mediante a libertação das enfermidades ou da morte. João refere-se aos milagres de Jesus com dois termos muito pouco utilizados pelos sinópticos: ele chama-os ou de *σημεῖα* (sinais), palavra que ele emprega dezassete vezes, não aparecendo nas cartas católicas, em 1-2-3 Jo; ou de *ἔργα* (obras)¹².

Num contexto veterotestamentário, os sinais designavam as obras maravilhosas realizadas por Yahweh durante o êxodo (cf. Nm 14,11). Tal termo era utilizado para apresentar um dos aspectos mais importantes da revelação: o facto de a majestade do Deus invisível se manifestar visivelmente aos Homens em atos extraordinários. Portanto, o valor significativo destes sinais não procedia do facto de ultrapassarem a causalidade natural, mas antes de terem sido concretizados pelo Deus de Israel, a fim de se revelar ao seu povo.

Para S. João, os “sinais” de Jesus têm exactamente este significado. Jesus é a revelação de amor de Deus, que contém em si a essência da luz, que é a vida do Homem (cf. Jo 1,4). Jesus, como sendo a Luz do mundo, brilhou de múltiplas maneiras, dando a conhecer a verdade sob várias perspectivas, mediante a concretização de “sinais”. Assim se depreende que os “sinais” joaninos têm um claro antecedente no AT, nos sinais realizados por Deus em favor do seu povo durante o êxodo para a liberdade (cf. Ex 10,1; cf. Nm 14, 11-22; cf. Dt 7,19; 29,1-3)¹³.

Contudo, a palavra “sinal” não pode simplesmente ser compreendida como um “indício” que aponta para outra coisa, para outra realidade; a palavra “sinal” deve antes de tudo identificar-se com o “símbolo”, que participa daquilo que representa¹⁴. Como afirma G. Ravasi,

«através do símbolo, esse misterioso desconhecido, atribui-se à realidade concreta um “além” de valor transcendente; por ele e com ele, aquilo que vemos, tocamos e escutamos fala novas línguas, oferecendo-nos um novo ponto de apoio para um mais vasto conhecimento daquilo que julgamos saber; nele encontramos um trampolim que nos permite tomar balanço para dar o salto em direção a um horizonte diferente, mais vasto, inapreensível»¹⁵.

¹² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – Los milagros de Jesús según Juan. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) – *Los milagros de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 260.

¹³ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, tomo 5, p. 845.

¹⁴ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 269.

¹⁵ RAVASI, Gianfranco – *Onde estás Senhor?: Símbolos do espaço na Bíblia*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012, p. 17-18.

A palavra “símbolo”, derivada do grego *syn-ballein*, que significa “juntar”, segundo Ravasi, remete-nos para a pessoa de Jesus Cristo que é o “Símbolo Supremo”, que se opõe ao *diàbolos* satânico (do grego *dia-ballein*, que significa “dividir”), já que n’Ele, segundo o prólogo joanino, se entrelaçam de modo perfeito a *sarx* humana e o *logos* divino, isto é, carne e Verbo, história e eternidade, espaço e infinito, contingência e absoluto¹⁶. Neste seguimento, o simbolismo dos “sinais” procede do facto de a Palavra eterna se haver expressado através do rosto humano de Jesus; o corpo humano de Jesus, na sua própria manifestação, revela o Seu corpo glorioso, mesmo antes da Sua morte e ressurreição¹⁷. Nisto se sustenta o simbolismo dos “sinais”, os quais não são uma mera operação taumatúrgica, nem um ato espetacular. Embora se constituam como uma intervenção física que cura das doenças e liberta do mal, os “sinais” são, acima de tudo, “símbolo” da plena salvação que Jesus oferece; são “sinal” da inauguração do Reino de Deus¹⁸.

No evangelho de João, a palavra *σημεῖον* (sinal) designa, antes de mais, um facto concreto: os milagres de Caná (cf. Jo 2,11; 4,54), a multiplicação dos pães (cf. Jo 6,14) e a reanimação de Lázaro (cf. Jo 12,18); mas também serve para afirmar que João Baptista não realizou nenhum sinal milagroso. No plural (*σημεῖα*), este termo, genericamente, designa os milagres realizados por Jesus, aparecendo uma vez nos seus próprios lábios (cf. Jo 6,26), quatro vezes na boca dos judeus (cf. Jo 3,2; 7,31; 9,16; 11,47) e outras quatro na pena do evangelista (cf. Jo 2,23; 6,2; 12,37; 20,30). Por fim, este vocábulo também é utilizado no sentido clássico de facto demonstrativo, como acontece nos sinópticos ou nos Atos do Apóstolos, sendo entendido como um “prodígio” (cf. Jo 2,18; 6,30)¹⁹.

Mas será que a palavra “sinal” está reservada para designar os milagres? Haverá sinais não milagrosos em João? Na perspectiva de Bruce Vawter, os sinais não se podem identificar sem mais com os milagres de Jesus, embora os milagres sejam sinais de uma forma preeminente. Os “outros sinais” que Jesus obrou na presença dos seus discípulos (cf. Jo 20,30; 21,24-25) não têm que ser exclusivamente identificados com os milagres de Jesus. João quer antes referir-se a toda a revelação de vida realizada pelo Filho do Homem (cf. Jo 20,31; 1 Jo 1,1). Neste sentido, para o autor do quarto evangelho, certas palavras e certas ações de Jesus, apesar de não milagrosas, também

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 19.

¹⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 270.

¹⁸ Cf. RAVASI, Gianfranco – *Onde estás Senhor?: Símbolos do espaço na Bíblia.*, p. 20.

¹⁹ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 265-266.

são “sinais”, visto revelarem ao homem a natureza de Jesus e a sua palavra vivificante. É nesta perspectiva que deve ser compreendido o episódio no qual os judeus pedem um sinal a Jesus (cf. Jo 2,18-25) e Ele lhes responde com uma referência a si mesmo e ao templo do seu corpo, como sinal de purificação do templo. Este sinal, embora não tenha sido perceptível para os presentes, mais tarde, após a ressurreição, será aceite pela fé dos discípulos. Deste modo, segundo a perspectiva de Vawter²⁰, o lava-pés de Jo 13,1-20 também constitui, indubitavelmente, um “sinal”, no sentido joanino apresentado, embora alguns autores restrinjam o título de “sinal” aos acontecimentos narrados no “Livro dos Sinais”. Segundo este mesmo entendimento, a crucificação é “sinal” da glorificação de Cristo, segundo Jo 3,14; 8,28; 12,32.

Charles Dodd também considera a purificação do templo como um sinal, embora os judeus não interpretem o episódio dessa maneira (cf. Jo 2,18). Léon Dufour, à semelhança de R. Schnackenburg e de R. E. Brown, considera que João não apresenta a cruz como um sinal. Segundo Nm 21,19, a elevação da serpente no deserto seria sem dúvida um sinal para os que a olhavam e conseguiam através dela a salvação. Contudo, segundo estes autores, nem a cruz nem a ressurreição de Jesus são sinais, segundo a conceção joanina. Embora o binómio morte/ressurreição, ou seja, a exaltação, seja o fundamento último dos “sinais”, a verdade é que não indica um fenómeno extraordinário nem se refere apenas à vida terrena de Jesus de Nazaré²¹. António Couto²², por sua vez, exclui o andar sobre as águas (Jo 6,16-21) do conjunto dos “sinais”, considerando o “Sinal da Santa Cruz” e da Ressurreição do Senhor como sendo o “Sétimo Grande Último Primeiro Sinal”, decifrado pelo Espírito Santo, que nos marca para sempre (cf. Ef 1,13; 4,30).

Por outro lado, segundo a reflexão do evangelista, também as aparições de Cristo constituirão sinais: «Muitos outros sinais realizou ainda Jesus na presença dos seus discípulos, que não estão escritos neste livro» (Jo 20,30). Aqui, a palavra “sinal” tem uma amplitude invulgar, incluindo também as aparições que, embora sejam fonte de fé e, em certo sentido, milagrosas, não se referem ao Jesus terreno²³.

A palavra “sinal” também aparece frequentemente associada ao fim dos tempos. Segundo a crença judaica o tempo escatológico será acompanhado por sinais e prodígios

²⁰ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 845-846.

²¹ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 266-267

²² Cf. COUTO, António – *Quando ele nos abre as Escrituras: uma leitura bíblica do Lecionário; Ano A*. 2ª ed. Lisboa: Paulus Editora, 2014, p. 69-70.

²³ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 267.

(cf. Dn 4,2; 6,28; cf. Mt 24,3.24.30). Contudo João não se parece interessar em absoluto pela descrição do último dia nem pelo regresso do Filho do Homem. Segundo C. H. Dodd, em João encontramos um dos melhores exemplos de escatologia realizada, a qual pressupõe que a presença de Jesus entre os Homens constituirá a única vinda de Deus. Neste sentido, Jesus proclamou a presença do Reino dentro do seu próprio ministério, prescindindo dos adornos apocalípticos que normalmente se encontram associados a este acontecimento. Em Jesus ter-se-á dado a revelação definitiva de Deus, pelo que já não há mais nada a dizer. Segundo o Prólogo joanino, «o Verbo fez-se homem e veio habitar connosco. E nós contemplámos a sua glória» (Jo 1,14), não sendo portanto necessária uma outra vinda de Deus, para nos mostrar a sua glória. Quanto ao juízo que deve acompanhar a intervenção final de Deus, João diz-nos que a condenação, o juízo consiste nisto: «a Luz veio ao mundo e os Homens preferiram as trevas à luz, porque as suas obras eram más» (Jo 3,19). Logo, a presença de Jesus no mundo como Luz separa os filhos das trevas, que odeiam a luz, daqueles que vivem na luz²⁴.

Enquanto para os sinópticos a “vida eterna” é algo que se recebe no juízo final, para João esta é uma possibilidade presente, que os Homens têm diante de si: «Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna, (...) passou da morte para a vida» (Jo 5,24). Além disso, segundo a concepção joanina, a filiação divina também é um dom que se recebe aqui na terra (cf. Jo 1,12) e não um prémio na vida futura, como entende Lucas²⁵ (cf. Lc 6,35; 20,36).

Nesta perspetiva, João procura atualizar a escatologia, sendo os milagres realizados por Jesus uma atualização dos “sinais” do fim dos tempos. Não obstante, o autor do quarto evangelho recusa-se a identificá-los com os “sinais e prodígios” esperados pelos judeus (cf. Jo 4,48). Os sinais joaninos são manifestação da glória (*δόξα*) de Jesus (cf. Jo 2,11; cf. Jo 9,3; 11,4)²⁶.

Os milagres de Jesus, enquanto “sinais”, são mal entendidos, como as suas palavras, e geram reações ambíguas naqueles que os presenciam. Assim sendo, se por um lado os “sinais” provocam surpresa e admiração, por outro geram perturbação, naqueles que se encontram familiarizados com o mundo, dado que a aparição do

²⁴ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 150.

²⁵ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 150-151.

²⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 267-268.

Revelador e os “sinais” por Ele realizados apontam para uma revelação que é sobrenatural e não mundana²⁷.

Estes “sinais” atraem as multidões para Jesus (cf. Jo 6,12; 12,18-19) e procuram conduzir a uma fé viva na pessoa de Cristo (cf. Jo 2,23; 7,31). Tais obras não podem ser realizadas por um pecador ou por alguém separado do poder de Deus (cf. Jo 9,16; 3,2), sendo que a fé pela qual se compreende o seu verdadeiro sentido é um dom de Deus (cf. Jo 12,37). Sem esta fé, os milagres resultariam em algo inútil²⁸: «vós procurais-me, não por terdes visto sinais miraculosos, mas porque comestes dos pães e vos saciastes» (Jo 6,26).

Deste modo, no quarto evangelho existe uma íntima relação entre os “sinais” e a fé, justificada por várias passagens que atravessam todo o evangelho: em Jo 2,23, muitos crêem em Jesus pelos “sinais” que faz; em Jo 3,2, Nicodemos vem ter com Jesus, durante a noite, por causa dos “sinais” que Ele faz; em Jo 4,54, o funcionário real e a sua família crêem por causa do “sinal”; em Jo 7,31, afirma-se que entre o povo muitos criam em Jesus e se questionavam se o Messias, quando viesse, faria mais “sinais” do que Ele; em Jo 9,16, questionam-se como poderia um homem pecador realizar semelhantes “sinais”; em Jo 10,41, Jesus dirige-se para o local onde, ao princípio, João tinha estado a baptizar e aí muitos crerem n’Ele, pois João, não tendo realizado nenhum “sinal”, acertou em tudo quanto tinha dito a Seu respeito; em Jo 11,47, os fariseus reconhecem que Jesus realiza muitos “sinais” e temem que todos venham a crer n’Ele; em Jo 12,37, afirma-se que, apesar de Jesus ter realizado tantos “sinais” portentosos, não criam n’Ele; em Jo 20,30-31, acentua-se que Jesus realizou muitos “sinais” na presença dos seus discípulos, a fim de que eles acreditassem que Ele é o Messias²⁹.

Se à primeira vista poderíamos afirmar que os “sinais” joaninos são os gestos realizados por Jesus que, tendo sido vistos pelos Homens, conduzem à fé, a verdade é que tal conceção se mostra superficial e impede-nos de penetrar no sentido mais específico da obra joanina. Não podemos perder de vista que, para o evangelista, uma fé que se fundamente unicamente nos “sinais” revela-se insuficiente e não constitui um

²⁷ Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, p. 461. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 32.

²⁸ Cf. RICHARDSON, Alan – *Las Narraciones Evangelicas sobre Milagros*, p. 139-140.

²⁹ Cf. TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos y cartas católicas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995, p. 38.

reconhecimento autêntico do Senhor³⁰ (cf. Jo 2,23-25; 3,2; 7,3-2). Para Jesus, os “sinais” não podem ser entendidos como uma prova apologética, além de que Ele desconfia da fé que vem dos sinais (cf. Jo 2,23; 3,2; 6,26). Jesus suspeita dos sinais como único meio para crer: «Se não virdes sinais extraordinários e prodigiosos, não acreditais» (Jo 4,48). Para além disso, os sinais nem sempre levam à fé: «Jesus respondeu-lhes: (...) “vós procurais-me, não por terdes visto sinais miraculosos, mas porque comestes dos pães e vos saciastes”» (Jo 6,26); «Embora Jesus tivesse realizado diante deles tantos sinais portentosos, não criam nele» (Jo 12,37). Conclui-se daqui que os “sinais” não são imprescindíveis para a fé, não sendo necessário “ver” para crer: «Porque me viste, acreditastes. Felizes os que crêem sem terem visto!» (Jo 20,29). Pelo contrário, é o verdadeiro crer que conduz a uma visão mais verdadeira e profunda: «Eu não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?» (Jo 11,40). Portanto, para aqueles que estão dispostos a penetrar o mistério de Jesus, os “sinais” são uma manifestação da Sua glória e um meio de alcançarem a verdadeira fé³¹: «Assim, em Caná da Galileia, Jesus realizou o primeiro dos seus sinais, com o qual manifestou a sua glória, e os discípulos creram nele» (Jo 2,11).

Outro dos termos utilizado por João para se referir aos milagres de Jesus é “obras” (*ἔργα*). Esta palavra, com este mesmo sentido, aparece duas vezes nos sinóticos (cf. Mt 11,2; cf. Lc 24,19), não correspondendo em ambos os casos a palavras proferidas por Jesus. À semelhança do termo *σημεῖα*, também o termo *ἔργα* é utilizado no AT para designar as proezas realizadas por Deus em favor do seu povo. O êxodo é, portanto, o exemplo típico das obras de Deus (cf. Ex 34,10; cf. Sl 66,5; 77,12-13), cujo artífice é Moisés, segundo as palavras de Estêvão (cf. Act 7,22). Mas a obra de Deus por excelência é a criação (cf. Gn 2,2), da qual Jesus participa: «O meu Pai continua a realizar obras até agora, e Eu também continuo» (Jo 5,17). Deste modo, Jesus inclui a sua atividade na grande corrente de atividade do Pai, não atuando por uma espécie de delegação do Pai, mas sendo também Ele pleno autor das Suas obras³².

As “obras” de Jesus são também as obras de Deus (cf. Jo 5,20.36; 9,4; 10,25.32.37; 14,12; 15,24). Segundo Bultmann³³, as “obras” que Jesus realiza por encargo do Pai são no fundo uma única obra, como se afirma no início da sua atuação:

³⁰ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 846.

³¹ Cf. TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos*, p. 38-39.

³² Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 268-269.

³³ Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*, p. 469.

«O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra» (Jo 4,34). O mesmo se afirma no final, ao olhar retrospectivamente: «eu manifestei a tua glória na terra, levando a cabo a obra que me deste a realizar» (Jo 17,4).

Vawter³⁴ defende que estas obras, embora compreendam os milagres de Jesus, não se reduzem a eles, compreendendo a totalidade do ministério público de Jesus, incluindo as suas palavras (cf. Jo 14,10). Existe, pois, uma interpenetração real entre “palavras” e “obras”, pelo que, na sua maioria, os relatos de milagre vêm seguidos de uma “palavra”, isto é, de um discurso clarificador do seu sentido. «Quem realiza as obras é a Palavra feita carne. Toda a obra da Palavra tem que ser palavra»³⁵. Se por um lado, na cultura semítica, as “palavras” se encontram intimamente unidas às “obras”, por outro, elas são mais do que simples sons, funcionando como expressões vitais, daí que, em Jo 15,3, Jesus tenha declarado que os discípulos se encontram purificados pelas palavras que Ele lhes havia anunciado. Podemos então concluir que, em certo sentido, as palavras de Jesus são o elemento mais importante dos Seus “sinais”, já que especificam as suas obras e as definem como obras de Deus³⁶.

A morte e ressurreição de Jesus poderiam ser entendidas como “ações salvíficas”, na medida em que formam uma unidade, pelo que poderiam ser designadas como a “obra” de Jesus, ainda que tal terminologia não apareça em João. Nem mesmo Paulo se refere a elas como “obra” de Jesus. Se em Paulo, a encarnação faz parte do acontecimento salvífico, estando, contudo, esta subordinada ao acontecimento da morte, em João o acontecimento da encarnação assume uma importância decisiva, estando a morte a ele submetida. Ainda que a encarnação e a morte do Filho de Deus constituam uma unidade, em João, o centro de gravidade, ao contrário do que se sucede em Paulo, não se encontra na morte, dado que esta, para o autor do quarto evangelho, não apresenta uma importância decisiva para a salvação, isto é, ela não tem uma extraordinária significação salvífica; a morte é apenas a consumação da “obra” (*ἔργον*) que se havia começado com a encarnação; a morte é a última prova de obediência do Filho. Podemos, pois, afirmar que João desenvolveu em toda a sua amplitude a “obediência até à morte” do canto cristológico de Paulo (cf. Fl 2,8), pelo que a morte de Jesus é não só o cumprimento da sua obediência, como é também a conclusão da sua

³⁴ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 846.

³⁵ LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 269.

³⁶ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 846.

tarefa e o seu regresso à glória da sua preexistência (cf. Jo 6, 62; 17,5). Neste sentido, para João, a crucifixão tem, desde o início, a função de “exaltar” (*ύψοθῆναι*) e “glorificar” (*δοξασθῆναι*), termos que, no momento de Jesus predizer a sua morte, substituem o “ser morto” (*ἀποκτανθῆναι*) e o “ser crucificado” (*σταυρωθῆναι*) dos anúncios da paixão nos sinópticos. Embora o caminho da exaltação tenha de passar pela morte, nela se completando o sentido do envio de Jesus, a verdade é que esta não perde o seu carácter catastrófico apenas com a ressurreição subsequente, mas antes a mesma morte é já ela exaltação. Neste sentido, a morte de Jesus é acompanhada pela ideia de revelação, já que nela o próprio Jesus atua como revelador, não sendo mero objeto passivo de um processo divino de salvação³⁷.

Olhemos agora para a relação existente entre estes dois termos: “sinais” e “obras”. Como vimos, ambos têm a sua origem no AT, referindo-se de forma relativamente específica ao Êxodo. Segundo L. Cerfaux, os “sinais” revestem-se de um carácter mais dinâmico, referindo-se aos milagres em favor de outrem, enquanto as “obras”, de natureza mais estática, aludem às ações em si, procedentes do Pai. R. E. Brown, por sua vez, acredita que as “obras” apontam para uma perspectiva divina sobre os acontecimentos, isto é, indicam o ponto de vista de Jesus, enquanto os “sinais” apontam para uma perspectiva humana e psicológica, isto é, indicam o ponto de vista dos contemporâneos de Jesus³⁸.

Além disso, como já tínhamos visto anteriormente, os “sinais” joaninos são “símbolos”, já que participam da realidade que representam. Enquanto o “símbolo” não remete para “outra coisa”, sendo essa “outra coisa” de um modo diferente, a “obra” remete para o “trabalhador”. Neste sentido, o milagre é “obra”, na medida em que é produzido pelo Pai e pelo Filho, e é “símbolo”, na medida em que expressa a própria realidade misteriosa na sua manifestação³⁹.

Conclui-se, portanto, que, segundo a concepção joanina, os “sinais” constituem a comunicação de Deus aos Homens, pelo que só são “sinais” aqueles milagres que revelam a natureza de Jesus como revelação de Deus. No quarto evangelho, os sinais não são um meio insubstituível para aceder à fé nem uma prova que demonstre a verdade das pretensões de Jesus. As “palavras” e as “obras” de Jesus não são exactamente provas da verdade e da vida que os Homens buscam, mas são a Verdade e

³⁷ Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*, p. 469-470.

³⁸ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 269.

³⁹ Cf. *Ibidem*.

a Vida em si mesmas, que se revelam concretamente na pessoa de Jesus. Os “sinais” são, portanto, instrumentos da manifestação da glória para aqueles que estão dispostos a seguir a dinâmica da fé. Encontramos aqui o motivo pelo qual João dá maior importância do que os sinópticos ao elemento extraordinário que envolve as ações de Jesus.

Na perspectiva joanina, as ações extraordinárias de Jesus apresentam um duplo sentido. Numa primeira linha de significado, estes gestos prodigiosos de Jesus convidam os Homens a uma penetração no mistério que se aproxima deles através da pessoa de Jesus. É aqui que João bebe da tradição veterotestamentária, onde Yahvé, no momento de partir do Egito, realizava sinais maravilhosos em favor do seu povo. Tais gestos extraordinários mostravam a presença poderosa de Deus no meio dos Homens.

De acordo com um segundo filão de significância, mais específico do evangelho de João, as ações extraordinárias de Jesus mostram-nos que n’Ele se dá a plenitude da salvação; Jesus é a plenitude da revelação salvadora de Deus. Uma visão aprofundada da realidade de Jesus leva-nos a perceber n’Ele a presença poderosa do Deus distante e invisível, pois só o Seu poder pode explicar a magnitude das ações de Jesus. Assim, os Seus “sinais” são um raio da glória divina que se dá na *sarx*. S. João, convencido de que em Jesus chegou a salvação definitiva, interpreta os seus gestos e a sua atuação como uma aproximação do Deus invisível e longínquo que, deste modo, se faz definitivamente presente, manifestando a sua glória⁴⁰.

Em conexão com esta presença de Deus em Jesus, é de realçar a preocupação de João com as festas do judaísmo, em particular com a festa dos Tabernáculos, que ocupa os capítulos 7 a 10 e que nos remete para o peculiar significado que os tabernáculos tiveram no pensamento judaico como testemunho da presença continuada de Deus, no meio do seu povo. De facto, em Jesus os Homens encontraram verdadeiramente a glória de Deus, a recapitulação de todo o bem.

1.1.3 Os “sinais” joaninos e os relatos milagrosos sinópticos

Segundo Alan Richardson, não existe uma interpretação especificamente joanina dos relatos milagrosos, encontrando-se S. João na linha evolutiva da tradição sinóptica,

⁴⁰ Cf. TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos*, p. 39-40.

dado que não introduz novos elementos ou motivos nas narrações dos milagres, mas antes realça ou elabora os antigos⁴¹.

Ao longo do “Livro dos Sinais” (Jo 1-12), o evangelista João não só faz várias alusões aos “sinais” em geral (cf. Jo 2,23; 3,2; 4,48; 6,2.14.26; 7,31; 9,16; 11,47; 12,37), que, deste modo, funcionam como tela de fundo desta secção, como também narra detalhadamente sete dos “sinais” realizados por Jesus:

1. A conversão da água em vinho nas bodas de Caná (Jo 2,1-11)
2. A cura à distância do filho do funcionário real (Jo 4,46-54)
3. A cura do paralítico da piscina de Betesda, em Jerusalém (Jo 5, 1-9c)
4. A multiplicação dos pães (Jo 6,1-15)
5. O caminhar de Jesus sobre as águas no lago de Tiberíades (Jo 6,16-21)
6. A cura do cego de nascença em Jerusalém (Jo 9,1-7)
7. A ressurreição de Lázaro em Betânia (Jo 11,1-46)

Ao olharmos para estes sete “sinais”, apercebemo-nos de que no quarto evangelho, comparativamente com os sinópticos, existem muito menos “gestos extraordinários” de Jesus. Enquanto que os três sinópticos narram em comum catorze milagres e cada um, por sua vez, outros mais, ocupando o evangelho de Marcos cerca de um terço da sua extensão com a narração dos milagres de Jesus, o evangelho de João apenas conservou sete dos Seus “sinais”, resultando num texto muito menos taumatúrgico. Contudo tal redução é consciente e tem uma finalidade bem delineada, como podemos constatar no final da obra, onde o autor reconhece que Jesus realizou muitos outros sinais que não estão escritos neste livro⁴² (cf. Jo, 20,30). O número sete é simbólico, remetendo-nos para a plenitude da vida comunicada por Jesus àqueles que a acolhem⁴³. S. João, em vez de se ocupar a descrever as reacções das pessoas, as intervenções dos intercessores ou o entusiasmo das multidões, prefere comentar, por meio de discursos, as ações milagrosas de Jesus e precisar, assim, o sentido dos acontecimentos⁴⁴.

Em contrapartida, os relatos milagrosos do quarto evangelho no fundamental coincidem com os dos sinópticos, tanto mais que três dos “sinais” realizados por Jesus

⁴¹ Cf. RICHARDSON, Alan – *Las Narraciones Evangelicas sobre Milagros*, p. 139.

⁴² Cf. TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos*, p. 30.

⁴³ Cf. ALMEIDA, Bernardo Corrêa d’ – *A vida numa palavra: uma nova leitura do Evangelho de S. João*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012, p. 68.

⁴⁴ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 260.

no evangelho de João também estão presentes na tradição sinóptica: a cura do filho do funcionário real (Jo 4,46-54; cf. Lc 7,1-10; cf. Mt 8, 5-13), a multiplicação dos pães (Jo 6, 1-15; cf. Mc 6, 32-44) e o caminhar de Jesus sobre as águas (Jo 6,16-21; cf. Mc 6,45-52; cf. Mt 14,22-23). Além disso, temos outros três gestos que são muito semelhantes aos da tradição sinóptica: a cura de um paralítico (Jo 5, 1-18; cf. Mc 2,1-12), a cura de um cego (Jo 9,1-7; cf. Mc 8, 22-26; Mc 10, 46-52) e a ressurreição de um morto (Jo 11, 1-46; cf. Lc 7,11-17; cf. Mc 5,21-43). O único episódio que não encontra paralelo na tradição sinóptica é a conversão da água em vinho em Caná, ocorrida no capítulo dois⁴⁵. Embora no evangelho segundo S. João não se narre nenhum exorcismo, todos os demais milagres encontram equivalência no quarto evangelho, sendo que o seu sentido depende de uma visão de conjunto sobre o papel e pessoa de Jesus, que ocupa o lugar que nos sinópticos é atribuído ao reino de Deus⁴⁶.

Embora não se possa constatar a importância dos relatos através da magnitude do milagre narrado, a verdade é que os sete “sinais” de S. João tratam-se de espetaculares proezas do poder sobrenatural, não admitindo qualquer explicação naturalista ou racionalista. Neste sentido, podemos verificar que os três milagres que o evangelho de João compartilha com os sinópticos são dos mais surpreendentes que nestes ocorrem. Por outro lado, há que constatar o carácter admirável dos outros milagres: a transformação de água em vinho implica um assombroso prodígio de criação (cf. Jo 2,1-11); o paralítico da piscina de Betesda padecia da sua doença durante trinta e oito anos (cf. Jo 5, 1-9c); o cego do quarto evangelho era cego desde o seu nascimento (cf. Jo 9); Lázaro retoma à vida ao quarto dias depois da sua morte (cf. Jo 11). Acontece, portanto, que, mesmo quando João nos alerta para o perigo de crer que a importância dos milagres reside no seu carácter maravilhoso, não nos permite tomá-los apenas como acções meramente simbólicas que qualquer profeta poderia ter realizado⁴⁷. Estes milagres são «as obras que ninguém mais realizou» (Jo 15,24).

Por vezes, S. João toma os relatos milagrosos e apresenta o seu significado e sentido através de longas e elaboradas discussões com os judeus, como acontece por exemplo em Jo 9 e Jo 11. A abertura dos olhos ao cego de nascença, assim como a cura do paralítico, tratam-se de milagres escatológicos, anunciados pelos profetas, cujo sentido é inadvertidamente ignorado pelos judeus (cf. Jo 5,18; 9,22). O relato da cura do

⁴⁵ Cf. TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos*, p. 30-31.

⁴⁶ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Los milagros de Jesús*, p. 261.

⁴⁷ Cf. RICHARDSON, Alan – *Las Narraciones Evangelicas sobre Milagros*, p. 141-142.

cego de nascença trata-se de uma elaboração do tema de Mc 8,22-26 ou de Mc 10, 46-52, onde se relatam, respectivamente, as curas do cego de Betsaida e do cego Bartimeu, pelo que todas as discussões do capítulo 9 se tratam de uma elaboração das grandes verdades que Mateus apenas deixou implícitas na sua narração: Cristo é a Luz do mundo, mediante a qual os Homens são conduzidos das trevas do erro à fé e à visão⁴⁸.

1.1.4 A finalidade do quarto evangelho

A designação da segunda secção do evangelho como “Livro dos Sinais” também nos coloca perante aquela que é a sua finalidade. A fim de tentar compreender e expressar o objectivo da redação do quarto evangelho, a maioria dos autores prefere partir da sua primeira conclusão, em Jo 20,30-31: «Muitos outros sinais realizou ainda Jesus, na presença dos seus discípulos, que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para acreditardes que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e, acreditando, terdes a vida nele». Neste trecho, o próprio autor indica aquilo que pretende com o seu Evangelho: confirmar e aprofundar a fé dos leitores na dignidade messiânica e de Filho de Deus própria de Jesus, a fim de, graças a essa fé, alcançarem a vida eterna. O fim do livro é, portanto, simultaneamente teórico e prático⁴⁹.

Assim sendo, esta passagem contém em si a chave mestre para compreender o evangelho e as disposições que este pretende despertar em quem o lê. Ao mesmo tempo, também suscita no leitor a vontade de perceber os problemas de fé da comunidade joanina aos quais o evangelho, com a sua manifesta intenção evangelizadora, procura responder mediante uma solução cristológica. Na posse desta chave, o leitor está convidado a abrir com ela os ricos tesouros do evangelho e a receber o conhecimento vivificador de Jesus, baseado na fé.

Segundo Teresa Okure, esta passagem chave permite-nos tirar algumas conclusões importantes para a compreensão do evangelho no seu conjunto. Em primeiro lugar, o significado do evangelho radica no seu todo e não em passagens isoladas, pelo que, para o compreender na sua totalidade, é necessário ler o referido “livro” do princípio ao fim, já que cada novo episódio evoca e recorda o testemunho de intervenções anteriores de Jesus, completando-o e reforçando-o com vista a fortalecer a

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 145.

⁴⁹ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1967, p. 49. Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura; 95.

fé. Por outro lado, os “sinais” narrados no evangelho foram deliberadamente seleccionados, o que sugere que o autor suporia um conhecimento mais completo, por parte dos leitores, no que às tradições sobre Jesus diz respeito, presentes primordialmente nos evangelhos sinópticos⁵⁰. Neste sentido, segundo W. Leonard e MacRory, o evangelista procura completar os sinópticos. Pressupondo o seu conhecimento, o autor do quarto evangelho omite muitas coisas que teriam servido o seu propósito, sem qualquer outra razão aparente que não seja o facto de estas já serem bem conhecidas dos primeiros evangelhos. Neste sentido, o evangelho de João não faz referência, por exemplo, à transfiguração de Jesus (cf. Mt 17,1-9; Mc 9,2-10; cf. Lc 9,28-36) nem à confissão da divindade de Cristo diante de Caifás (cf. Mt 26,63-64; cf. Mc 14,61-62; cf. Lc 22,67-70). Do mesmo modo, no quarto evangelho não encontramos qualquer relato da instituição da eucaristia⁵¹. Dado o discurso eucarístico de Jo 6 e o tom do relato da última Ceia, que pressupõe o sacramento do amor, é evidente que a omissão da instituição se deve simplesmente ao facto de já existirem quatro relatos dela (cf. Mt 26,17-29; cf. Mc 14,12-26; cf. Lc 22,7-20; cf. 1 Cor 11, 23-27).

Tendo em conta o pressuposto conhecimento dos sinópticos, depreendemos, pois, que o evangelista se quis referir a alguns “sinais” para que os seus leitores creiam de facto em Jesus. É de notar que o evangelista não utilizou o substantivo “fé” (*πίστις*), mas antes fez uso do verbo “crer” (*πιστεύειν*), que imprime um maior dinamismo e deixa transparecer um maior grau de compromisso e de entrega individual à pessoa de Jesus. Este tema do crer em Jesus é fundamental no quarto evangelho, daí que o evangelista utilize 98 vezes o verbo “crer”. Os leitores devem crer que Jesus é o Messias, o Filho de Deus. Ambos os títulos se mostram essenciais: o primeiro coloca-o na linha veterotestamentária da expectativa do Messias e da salvação esperada, enquanto o segundo desvela a sua relação pessoal com Deus, o Pai que o enviou ao mundo⁵².

Como consequência, o tom do evangelho é preponderantemente persuasivo, estando nós perante uma exortação dirigida pelo evangelista aos leitores, a fim de que estes escutem com o coração a totalidade do testemunho dado acerca de Jesus no evangelho (cf. Jo 19,35; 21,24), para que creiam n’Ele e d’Ele recebam a vida eterna. Acontece, portanto, que todos os acontecimentos narrados no quarto evangelho

⁵⁰ Cf. OKURE, Teresa – Juan. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999, p. 1309.

⁵¹ Cf. LEONARD, W. – *Evangelio Según San Juan*. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*. Barcelona: Editorial Herder, 1957, vol. 3, p. 666.

⁵² Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan*, p. 53.

concorrem para um único propósito: levar a que o leitor creia em Jesus, reconhecendo-o como o Messias e o Filho de Deus, a quem o Pai, por amor, enviou ao mundo, para dar a vida eterna a quantos crêem n'Ele.

1.1.5 Os destinatários do texto joanino

Em relação íntima com a finalidade do evangelho, encontra-se a questão dos seus destinatários. Como os restantes livros do NT, o evangelho de João foi escrito com o objetivo de responder às necessidades pastorais de um determinado público, pelo que o seu conteúdo, estilo e linguagem únicos se encontram inspirados e configurados pelas necessidades pastorais desse mesmo público alvo.

Na perspectiva de Baldensperger, uma das principais finalidades deste evangelho é refutar as pretensões dos partidários de João Baptista, que exaltariam o seu mestre em detrimento de Jesus. Neste sentido, os destinatários do evangelho de João seriam os seguidores de João Baptista, a fim de contestar as suas pretensões acerca do seu mestre e de os levar a crer em Jesus⁵³. Daí que todas as notícias referentes ao Baptista, muito mais abundantes aqui do que nos sinópticos, se destinem a contrariar a tendência a uma exagerada estima da sua pessoa e da sua obra. Compreende-se, assim, o facto, aparentemente estranho, de que o quarto evangelho mantenha um grande silêncio no referente à sua atividade externa e à sua maneira de viver, bem como no que diz respeito à sua pregação sobre a penitência e o juízo, contentando-se em apresenta-lo aos leitores apenas na qualidade de testemunha desse Outro, maior do que ele, de quem ele não é mais do que o precursor⁵⁴: «eu vi e dou testemunho de que este é o Filho de Deus» (Jo 1,34; cf. Jo 1,32-34).

Esta perspectiva já aparece expressa no prólogo onde se diz expressamente que João Baptista não era a Luz, mas que veio dar testemunho da Luz (cf. Jo 1,8). Por outro lado, em Jo 1,20 e Jo 3,28, o próprio Baptista acentua que ele não é o Messias, e em Jo 10,41 afirma-se que João Baptista não realizou nenhum milagre. Embora nos sinópticos também se acentue o facto de João Baptista ser o precursor do Messias, a quem ele não se julga digno de desatar as correias das sandálias e que baptiza no Espírito Santo, enquanto ele baptiza na água (Mc 1,7-8), a verdade é que o quarto evangelho, ao descrever a atividade de João Baptista, apenas salienta os aspetos que melhor

⁵³ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 83-84.

⁵⁴ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 52.

evidenciam a distancia que o separa de Jesus. Assim sendo, no evangelho joanino, o Baptista, diante da delegação que lhe foi enviada a partir de Jerusalém, rejeita veementemente a possibilidade de ele ser o Messias (cf. Jo 1,19-20); diante dos seus discípulos, confessa que Jesus é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo (cf. Jo 1,29); apresenta-o como o esposo, sendo ele apenas seu amigo (cf. Jo 3,29) e declara ainda que Jesus deve crescer e ele diminuir⁵⁵ (cf. Jo 3,30).

Embora em Act 18,5-19,7 se faça referência à existência em Éfeso de um grupo composto por cerca de doze discípulos, que haviam recebido o batismo de João e que não conheciam o batismo de Jesus nem nada sabiam acerca do Espírito Santo, a verdade é que os dados relativos aos partidários de João Baptista são bastante escassos. Acredita-se que estes seriam seus seguidores que teriam mantido a sua própria identidade no seio do mundo grego. Contudo, estes, visto que não ofereceram resistência alguma à recepção de uma iniciação cristã completa, protagonizada por Paulo, poderiam ser simplesmente discípulos muito primitivos de Jesus que haviam sido batizados na água (cf. Jo 3,22-23) antes do dom do Espírito (cf. Jo 7,39). Embora o quarto evangelho consigne algumas das suas passagens à contestação dos partidários de Baptista e embora S. João não se refira a ele como “o maior entre os nascidos de mulher” (cf. Mt 11,11; cf. Lc 7,28), a verdade é que não deixa de lhe atribuir um posto honorífico. Com efeito, João Baptista haveria de desempenhar uma importante tarefa, dado que fora enviado por Deus (cf. Jo 1,6) para manifestar a Israel a presença de Jesus, constituindo assim uma das suas mais importantes testemunhas, equiparável às Escrituras e aos “sinais” (cf. Jo 5,31-40). Portanto, se Jesus era a Luz, João Baptista era uma «lâmpada ardente e luminosa»⁵⁶ (cf. Jo 5,35).

Segundo uma outra concepção, defendida por K. Bornhäuser, o evangelho de João seria “um escrito de missão para Israel”, dadas as controvérsias entre Jesus e os “judeus” pelo seu direito de ser o Cristo e o Filho de Deus⁵⁷.

O termo “os judeus”, que nos sinópticos aparece cinco ou seis vezes em cada um, em João surge setenta, podendo assumir diferentes matizes de significado:

- 1) Pode simplesmente referir-se a uma denominação religiosa e nacional, como quando Jesus fala com um estrangeiro, como a samaritana (cf. Jo 4,22; 18,33.35);

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 52-53.

⁵⁶ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 84-87.

⁵⁷ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 20.

- 2) Pode apenas aludir ao povo judeu e às festas e costumes judaicos, sem qualquer intenção pejorativa (cf. Jo 2, 6.13; 7,2);
- 3) Pode ser utilizado para designar as autoridades religiosas, especialmente as de Jerusalém, que se mostram hostis a Jesus e aos seus discípulos⁵⁸.

Este último filão de significância é aquele que é mais vezes assumido por este termo. Deste modo, o mesmo é utilizado várias vezes para expressar as hostilidades contra Jesus, personificadas na hostilidade das autoridades judaicas. Tendo em conta o seu ódio contra Jesus, “os judeus” do evangelho de João tornam-se também, vulgarmente, símbolo do “mundo” que se opõe a Jesus⁵⁹. Nesta perspetiva, a expressão “os judeus” refere-se, geralmente, a todo aquele que tenha tomado uma posição teológica e cristológica de rejeição de Jesus e das afirmações que sobre Ele faziam os seus seguidores. Neste sentido, a expressão “os judeus” não se refere, pois, a uma raça em específico, mas antes inclui todas as pessoas que, independentemente da idade ou da nação, hão decidido, definitivamente, que Jesus de Nazaré não é o Messias, mas um pecador de origem desconhecida⁶⁰ (cf. Jo 9,24-28).

Encontramos no evangelho, especialmente nos capítulos 5 e 7-10, várias passagens onde, por um lado, “os judeus” aparecem como hostis a Jesus (cf. Jo 5,18; 7,1.25; 8,37.40), e, por outro, Jesus condena a sua incredulidade (cf. Jo 5,45; 8,21.24.44). Nas passagens dedicadas “aos judeus”, entendidos como opositores de Jesus, deparamo-nos com um tom polémico e com um ataque feroz à postura religiosa do judaísmo. A aspereza da polémica é evidente em várias passagens, destacando-se, por exemplo, a luta entre os discípulos de Jesus e os de Moisés, patente na passagem do cego de nascença (cf. Jo 9,28); ou ainda, na mesma sequência, a expulsão da sinagoga daqueles que fossem discípulos de Jesus e o reconhecessem como sendo o Messias⁶¹ (cf. Jo 9,22; 12,42; 16,2).

Nos sinópticos, um dos principais focos de controvérsia entre Jesus e “os judeus”, entendidos como seus opositores, é a questão das curas em dia de sábado (cf. Mc 3,2). Embora tal contenda também se encontre presente no evangelho de João (cf. Jo 5,9-10; 9,14), a verdade é que esta apenas se constitui como um ponto de partida que aponta e conduz para a questão fundamental da identidade de Jesus e das suas elevadas

⁵⁸ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 88.

⁵⁹ Cf. JAUBERT, Annie – *Para ler o evangelho segundo S. João*. 2ª ed. Lisboa: Difusora Bíblica, 1994, p. 5. Cadernos Bíblicos; 11.

⁶⁰ Cf. MÜLLONEY, Francis J. – *El Evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005, p. 32-35.

⁶¹ Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan*, p. 55.

pretensões: «Perante isto, mais vontade tinham os judeus de o matar, pois não só anulava o Sábado, mas até chamava a Deus seu próprio Pai, fazendo-se assim igual a Deus» (Jo 5,18). Neste sentido, apesar da cura do cego de nascença se ter dado a um sábado, a questão essencial deste episódio é a identidade de Jesus e a fé na sua pessoa, a fim de alcançar a vida cf. (Jo 20,31). O objetivo de tal cena é, pois, profundamente cristológico, remetendo-nos para uma reflexão sobre a fé, já elaborada e situada numa perspetiva subsequente à morte de Jesus⁶².

O centro de todas as controvérsias é, assim, ocupado pela discussão sobre a origem de Jesus, atingindo a confrontação com “os judeus”, aqui, o seu apogeu. Jesus é acusado de ser um possesso e um samaritano (cf. Jo 8,48) e, portanto, um herege. Ao mesmo tempo, Jesus acusa “os judeus” de estarem do lado do demónio: «Vós tendes por Pai o diabo» (Jo 8,44). Além do mais, Jesus luta contra “os judeus” sobre o sentido das Escrituras (cf. Jo 5,39) ou sobre a vida sacramental da comunidade cristã (cf. Jo 6,52). Foi neste clima de permanente acusação e de insistente confrontação com “os judeus” que nasceu toda a cristologia, no que ela tem de mais elaborado e penetrante⁶³.

Não obstante a animosidade que, na maioria das vezes, parece acompanhar o termos “os judeus”, é evidente o uso anacrónico deste conceito durante o ministério de Jesus. Por exemplo, na passagem do cego de nascença, diz-se que os pais dele, que obviamente também seriam judeus, tinham medo “dos judeus”, isto é, dos fariseus que levavam a cabo as averiguações (cf. Jo 9,22). Percebe-se, assim, que, neste caso, o termo “os judeus” não carrega consigo qualquer tipo de diferenciação étnica, geográfica ou religiosa, já que se estabelece uma distinção entre “os judeus” e outras pessoas que do ponto de vista étnico, geográfico e religioso também são judeus. E aqui também se inclui o próprio cego que, desse ponto de vista de identificação étnico, geográfico e religioso, também é judeu. Por outro lado, em algumas passagens verifica-se um uso indistinto dos termos “judeus”, “sumo sacerdotes” e “fariseus”. De facto, uma análise atenta do evangelho de João leva-nos a concluir que muitas das classificações das pessoas, como por exemplo os saduceus, os zelotas, os publicanos, os escribas, os pecadores, os justos, ..., que são tão importantes nos sinópticos, no quarto evangelho desapareceram, dado que o principal critério de distinção não são as classes sociais, mas

⁶² Cf. JAUBERT, Annie – *Para ler o evangelho segundo S. João*, p. 5.

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 6.

antes a adesão ou não a Jesus, pelo que só permanecem os bons e os maus, os filhos da Luz e os filhos das trevas, os que recebem a Luz e os que a rejeitam⁶⁴.

Por outro lado, as polémicas alimentadas ao longo do quarto evangelho refletem, comumente, as controvérsias entre a comunidade cristã e a sinagoga, desenvolvidas ao longo do primeiro século. Neste sentido, segundo K. L. Carroll⁶⁵, terá sido no período ulterior à destruição do Templo, no ano 70 d.C, que o judaísmo procurou expulsar das sinagogas os judeus que criam em Jesus, visto que a devoção à Lei se havia tornado no principal fator de coesão do judaísmo, após o desaparecimento do Templo e dos sacrifícios. Daí que, ao longo da década de 80, se tenha desenvolvido um esforço sistemático para expulsar das sinagogas os judeo-cristãos. Parece, portanto, existir um grupo de judeus aos quais o evangelho se dirige com alguma esperança. Tratam-se dos judeus que, embora não tivessem rompido com a sinagoga, criam em Jesus. A hostilidade contra “os judeus”, movida por Jesus, contra aqueles que se lhe opunham, não se dirigia, por conseguinte, a estes judeus de tendências cristãs, cuja fé em Jesus ameaçava a sua expulsão das sinagogas.

O quarto evangelho menciona especificamente a expulsão das sinagogas em três ocasiões: Jo 9,22; 12,42; 16,2. Contudo, o tema da excomunhão é mais forte no nosso capítulo de estudo, o capítulo 9, visto que aí o protagonista é um homem que chega a crer em Jesus mesmo à custa da sua expulsão da sinagoga. Neste sentido, o cego de nascença torna-se paradigma de todos aqueles que são perseguidos e ameaçados de expulsão por causa da sua fé em Jesus.

Existem, pois, evidências claras de que o evangelho de João se dirige também a estes judeus que crêem em Jesus, mas que se sentem divididos entre as exigências da sua fé e o desejo de não abandonar o judaísmo. Para estes a figura do cego de nascença, que recebeu a “visão” de Jesus, constitui-se como a imagem do verdadeiro discípulo que é capaz de tudo sofrer, suportar e abandonar para seguir o seu Mestre. Esta figura do cego torna-se, portanto, numa fonte de inspiração e de encorajamento, lançando um forte apelo para que estes judeus divididos tomem uma opção corajosa por Jesus, tornando-se verdadeiramente seus discípulos.

Arriscamo-nos ainda a afirmar que a expulsão do cego da sinagoga como que rompeu com os limites da sua nacionalidade e com as sua condição étnica, religiosa e

⁶⁴ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 89.

⁶⁵ Cf. CARROLL, K. L. – *The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues*. BJRL 40 (1957-58) 19-32.

geográfica. O cego redescobriu-se, reidentificou-se, reorientou-se segundo a pessoa do Messias, do Ungido, pois quem se encontra com Ele não pode jamais permanecer o mesmo. O homem que fora cego torna-se paradigma do seguimento de Jesus, pelo que o seu exemplo de fé e de “vida” adquirida nas águas do ‘Enviado’ ultrapassa as fronteiras da cultura e geografia judaicas, abrindo-se ao mundo na sua totalidade, a fim de aí “aliciar” discípulos para uma nova pátria, da qual o ex-cego já faz parte: a Pátria Celeste, o Reino dos Céus.

Segundo esta perspetiva e em alternativa a uma conceção orientada para o interior do mundo judaico, também se pode considerar que o quarto evangelho se dirige ao mundo na sua totalidade, encontrando-se, desta forma, aberto à universalidade da salvação, dado que Jesus é apresentado como o «Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» (Jo 1,29). Por isso, Jesus declara que tem outras ovelhas que não são do redil de Israel (cf. Jo 10,16), mas que também têm de ser trazidas para tomar parte deste único redil e serem guiadas por um só pastor. Em Jo 11,52, confirma-se que estas palavras se referem à conversão dos gentios, já que Jesus deveria morrer não só pela nação judaica, mas também para congregar os filhos de Deus que se encontravam dispersos⁶⁶ (cf. Jo 12,20-21.32; 17, 20-26). Além destas afirmações, existem no quarto evangelho outras expressões que nos apontam para a universalidade dos seus destinatários: Jesus veio ao mundo como Luz para iluminar todo o Homem (cf. Jo 1,9); Jesus veio salvar o mundo (cf. Jo 3,17) e, quando elevado na cruz e ressuscitado, atraiu a si todos os Homens (cf. Jo 12,32).

Por outro lado, em Jo 7,35, encontramos-nos perante um típico exemplo de ironia joanina, onde os adversários de Jesus, sem querer, acabam por dizer a verdade: «Para onde tenciona Ele ir que não o possamos encontrar? Tenciona ir até aos que estão dispersos entre os gregos para pregar aos gregos?». Tais afirmações fazem supor que o evangelho se encontra também dirigido a comunidades cristãs formadas por crentes gregos, vindos da gentilidade. Tal explicaria o facto de o evangelho, originalmente escrito em grego, tentar explicar os termos hebraicos ou aramaicos, como *Messiah*, *Rabbí* ou *Siloam*, que na Palestina não necessitariam de qualquer tipo de explicação⁶⁷. Exemplo desta mesma ironia é-o também a passagem de Jo 19, 1-3; 19-22, onde as honras burlescas atribuídas pelo romanos a Jesus deixam prever que, um dia, estes mesmos gentios aceitarão a Jesus como rei.

⁶⁶ Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan*, p. 55-56.

⁶⁷ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 88.

Outros possíveis destinatários do quarto evangelho são os gnósticos e docetas. Como nos podemos aperceber, sobretudo pelas Cartas de João, a comunidade cristã terá sofrido dissidências e tensões internas, surgindo no seu seio “anticristos” que negavam Jesus Cristo, ou seja, separavam o homem histórico Jesus do Cristo celeste, do Filho enviado pelo Pai. As correntes de pensamento que se baseavam em tais concepções assumiriam a designação de “correntes gnósticas”, visto acreditarem que a salvação proviria do conhecimento resultante da revelação dos segredos divinos⁶⁸. Dentro do movimento gnóstico há que destacar o docetismo. O princípio basilar desta doutrina era que Cristo não havia realmente encarnado, não havia vindo sob a forma de carne, sendo o seu corpo uma mera aparência; Ele tinha somente aparência de homem⁶⁹. Para o docetismo, tudo o que fosse relacionado com o corpo era desprezível, pelo que a alma dever-se-ia libertar da matéria. Neste sentido, a Encarnação do Salvador era um escândalo, pois era inconcebível que o enviado divino se pudesse comprometer com a “carne”, por isso Cristo nunca poderia ter nascido de uma mulher nem sofrer o cruento suplício da cruz. Negava-se, por conseguinte, o encontro entre Deus e o Homem na pessoa de Jesus Cristo⁷⁰.

No evangelho de João, encontramos passagens cujo objetivo parece ser anti-docetista. É o caso de Jo 1,14, onde se afirma que «o Verbo se fez carne e habitou entre nós». Entendendo como “carne” o Homem na sua totalidade, o quarto evangelho pretende afirmar que, em Cristo, Deus terá assumido toda a realidade humana, incluindo o sofrimento, a fadiga do caminhante sedento (cf. Jo 4,6) ou a dor diante da morte de alguém que se ama (cf. Jo 11,36).

Numa perspetiva de condenação da doutrina docetista, é também de salientar o trecho de Jo 6,51-56, no qual se dá grande destaque à “carne” de Jesus, salientando-se o realismo eucarístico, menosprezado pelo docetismo. Por outro lado, também a passagem de Jo 19,34 desfere um golpe fatal no docetismo, visto que o realismo do sangue e da água, que brotam do peito aberto de Jesus, arrasa qualquer teoria de que Este fosse um fantasma. A importância desta cena parece ser ampliada pelo versículo 35, donde esta sai valorizada pela verificação de um testemunho presencial.

Quanto à figura do cego de nascença, podemos afirmar que este, em certa medida, também assume uma posição contra o docetismo, dado que, ao longo do seu

⁶⁸ Cf. JAUBERT, Annie – *Para ler o evangelho segundo S. João*, p. 6.

⁶⁹ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 95.

⁷⁰ Cf. JAUBERT, Annie – *Para ler o evangelho segundo S. João*, p. 6.

caminho de fé, é capaz de reconhecer na pessoa de Jesus o verdadeiro homem (cf. Jo 9,11), que o olha, que o toca, que o unge, e o verdadeiro Deus (cf. Jo 9,35-38), que lhe oferece a vida e a visão verdadeiras, que o transfigura e reabilita.

Não obstante, todas estas passagens continuariam a ser perfeitamente compreensíveis mesmo prescindindo da interpretação anti-docetista. Assim sendo, embora o evangelho possa pretender combater, de certo modo, o docetismo, tal doutrina não terá influenciado determinantemente a redação do quarto evangelho⁷¹.

Apesar destes vários modos de interpretação no que aos destinatários do evangelho diz respeito, atualmente, a concepção que mais se impõe é a de que o evangelho joanino se dirige a todos aqueles que crêem em Jesus e que necessitam de melhor conhecer e fundamentar a sua fé, para que continuem a crer n'Ele e a ter a vida em seu nome, independentemente de a sua ascendência ser judia ou pagã.

Esta perspectiva de fortalecimento da fé deriva da passagem de Jo 20,31, onde se afirma que os “sinais” relatados neste livro foram escritos com a finalidade de levar o leitor a acreditar que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, a fim de alcançar a vida n'Ele. Não obstante a importância desta passagem, a verdade é que o evangelho, no seu todo, tem como pretensão conduzir à confissão de que Jesus é o Messias, para alcançar a vida n'Ele. Daí que, ao longo do texto, vão surgindo várias confissões de fé. Em Jo 1, 41, é André que afirma que haviam encontrado o Messias; e em Jo 1,49 é Natanael que faz a sua profissão de fé: «Rabi, Tu és o Filho de Deus! Tu és o rei de Israel!». Estas confissões, narradas no início do evangelho, deixam antever outras que terão lugar no decorrer do texto, como a de Pedro ou a de Maria. Em Jo 6,68-69, é Pedro, porta-voz dos doze, que, após um primeiro movimento de deserção por parte dos discípulos, confessa a sua fé em Jesus: «A quem iremos nós Senhor? Tu tens palavras de vida eterna! Por isso nós cremos e sabemos que Tu és o Santo de Deus». Mais à frente é a vez de Maria fazer a sua profissão de fé⁷²: «Sim, ó Senhor, eu creio que Tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo» (Jo 11,27). Também o cego de nascença se insere indubitavelmente nestes testemunhos de fé em Jesus, quando se prostra por terra e exclama: «Eu creio, Senhor!» (Jo 9,38).

Torna-se, portanto, evidente que o quarto evangelho pretende conduzir à fé em Jesus, o Cristo e Filho de Deus, e ao fortalecimento desta mesma fé. A vivência autêntica desta fé implica que a mesma seja confessada exteriormente, o que as

⁷¹ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 96.

⁷² Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 21.

circunstâncias de vida dos leitores joaninos podia dificultar. Daí que o evangelho de João dê tanta importância à profissão de fé em Jesus, direta ou indiretamente. Nesta perspectiva há que realçar as personagens que, ao longo do evangelho, embora tenham chegado à fé em Jesus, não a confessaram imediata e abertamente com medo de que os fariseus os expulsassem das sinagogas. Entre estes discípulos ocultos de Jesus encontramos Nicodemos e José de Arimateia que, ao longo do evangelho, acabam por expor a sua fé em Jesus. Assim, quando Jesus se torna objeto de acusações, Nicodemos toma o seu partido, exigindo que Ele seja ouvido antes de ser julgado e condenado, tal como determinava a lei judaica (cf. Jo 7,50). Ao fazê-lo, Nicodemos colocou em risco a sua posição social, sendo identificado como um deles: «Também tu és galileu?» (Jo 7,52). No final do evangelho, Nicodemos, juntamente com José de Arimateia, pede a Pilatos o corpo de Jesus (cf. Jo 19,38-39), colocando as suas vidas em risco perante a autoridade romana. Ao apresentar estas personagens, o evangelho de João pretende levar os seus leitores a professar a sua fé em Jesus, sem ter medo de colocar em perigo a sua vida e posição social⁷³.

No que diz respeito à profissão de fé em Jesus, sem quaisquer medos ou receios, há ainda que destacar a figura do cego de nascença, que não só obteve de Jesus a visão, como também foi adquirindo, progressivamente, a fé n'Ele. Este homem, cego de nascença, ao contrário de seus pais, “atreveu-se” a confessar publicamente a sua fé em Jesus, não obstante a decisão d’ “os judeus”, opositores de Jesus, de expulsar das sinagogas aqueles que se manifestassem a favor d’Ele (cf. Jo 9,22). Esta expulsão viria também a sofrer-la o cego de nascença, em Jo 9,34. A figura deste homem constitui-se, portanto, como o exemplo clássico da personagem que não só chega à fé em Jesus, como também a professa sem temer as consequências sociais⁷⁴, constituindo, por isso, uma peça chave na “trama joanina”, que contribui de forma surpreendente para alcançar a grande finalidade do quarto evangelho: acreditar que Jesus é o Filho de Deus e, acreditando, ter a vida n'Ele.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 22.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 23.

1.2 Análise contextual do texto

Olhemos, primeiramente, ao contexto exterior, isto é, ao contexto e ambiente históricos nos quais a nossa passagem de estudo e o evangelho terão sido redigidos. A redação do capítulo 9 enquadra-se numa situação particular experimentada pela igreja joanina: o conflito entre os judeo-cristãos e a sinagoga, relativamente à questão messiânica⁷⁵. A chave de compreensão desta controvérsia encontra-se em Jo 9,22: «os pais responderam assim por terem receio dos judeus, pois estes já tinham combinado expulsar da sinagoga quem confessasse que Jesus era o Messias».

Segundo J. L. Martyn⁷⁶, o evangelho de João não só nos conta a história de Jesus, como também nos aponta para episódios reais da vida da comunidade, pelo que, se tomarmos como ponto de partida o capítulo 9, poderemos reconstruir parcialmente a situação comunitária que terá influenciado a construção do evangelho. Nesta perspetiva, as personagens deste capítulo são reflexo da vida da comunidade: o cego de nascença corresponderia a um cristão convertido, o sinédrio seria o conselho local de uma sinagoga e Jesus representaria um profeta ou um dirigente da comunidade joanina. Do mesmo modo, segundo J. L. Martyn⁷⁷, é possível, ainda, estabelecer o seguinte modelo de equivalências: o local em Jerusalém, próximo do Templo, onde Jesus encontrou o cego, representaria um bairro judaico da diáspora, onde a Igreja se encontrava implantada; as comparências diante dos fariseus representariam as comparências dos crentes diante das *gerusia* (conselhos de anciãos) das comunidades judaicas da diáspora; a expulsão final do cego corresponderia à expulsão das sinagogas que atinge os cristãos a partir do ano 90 da nossa era.

O relato de Jo 9 remete-nos, pois, para a situação das comunidades joaninas. Estas, à semelhança de outras comunidades judeo-cristãs da Palestina ou das regiões circundantes, num primeiro momento, terão vivido a sua vida religiosa no interior das sinagogas judaicas até à altura em que estas se aperceberam da impossibilidade de aliar as crenças judaicas e o messianismo cristão. É deste clima de rutura e desta situação de expulsão que nasce o evangelho de João que, por isso mesmo, agrega em si duas

⁷⁵ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2016, p. 410. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 152.

⁷⁶ Cf. MARTYN, J. Louis. – *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdom, 1979, p. 24-62.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*, p. 30-36.

caraterísticas aparentemente contraditórias: as profundas raízes judaicas e um acérrimo “antijudaísmo”⁷⁸.

Assim sendo, no relato do cego de nascença podemos encontrar dois níveis de significância: se, por um lado, se refere a um episódio da vida de Jesus, por outro, a pessoa que ocupa o centro da história e que sofre as sanções da comunidade é o cego que é curado. Portanto, através deste relato, a comunidade joanina interpreta o conflito que vive com a sinagoga, apercebendo-se de que a Revelação que vem ao mundo provoca hostilidade, sendo-lhe movido um processo com vista à sua neutralização⁷⁹. Mas, se, por um lado, a expulsão da sinagoga acentua o carácter “sectário” da comunidade joanina, por outro, constitui a força motriz para reinterpretar a sua própria cristologia e o seu sentido de experiência comunitária. Assim, o quarto evangelho constitui-se como uma resposta teológica à nova situação em que viviam os cristãos das comunidades joaninas. Para estes cristãos vacilantes, para quem a defesa do evangelho havia trazido muitos problemas, tratava-se de redescobrir o sentido da vinda de Cristo num presente doloroso. Uma fé viva implica incessantemente novos desafios, os quais só uma teologia viva poderá enfrentar. Foi exatamente isto que a escola joanina fez, mediante a redação do seu evangelho⁸⁰.

Olhando para o interior do texto, podemos distinguir um *macrocontexto* e um *microcontexto*.

Numa perspectiva *macrocontextual*, podemos afirmar que o Prólogo (Jo 1,1-18) constitui o horizonte hermenêutico à luz do qual se deve ler o capítulo 9 de S. João. Com efeito, o episódio da cura do cego de nascença apresenta de forma narrativa aquilo que já havia sido proclamado de modo hínico no Prólogo: «A luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam» (Jo 1,5); «O Verbo era a Luz verdadeira, que, ao vir ao mundo, a todo o Homem ilumina. Ele estava no mundo e por Ele o mundo veio à existência, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam» (Jo 1,9-11). Nestas duas passagens, tal como no episódio do cego de nascença, a chegada da revelação ao mundo e a sua rejeição pelo mundo, assim como a iluminação do ser humano, ocupam um lugar central⁸¹.

⁷⁸ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio. Historia, teología y relato*. Madrid: SAN PABLO, 1997, p. 16-17. Colección DABAR; 8.

⁷⁹ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 410-411.

⁸⁰ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio*, p. 17-18.

⁸¹ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 406.

No episódio do cego de nascença, encontramos, ainda, com grande frequência o verbo “nascer” (Jo 9,2.19.20.32.34), pelo que a mesma cena também se encontra em relação com o episódio de Nicodemos, no qual este verbo também é amplamente utilizado. Com efeito, a cura do cego é a explicação do nascimento pelo Espírito (Jo 3,6). O cego de nascença é “carne” e, como tal, participa da condição de debilidade dos seus pais (Jo 3,6: «Aquilo que nasce da carne é carne»). É esta condição de “carne”, conectada com a debilidade, que torna possível a opressão. Tendo sempre vivido nas trevas (Jo 9,1: «um homem cego de nascença»), que o que o impediam de ver a Luz da vida (cf. Jo 1, 4-5), este homem nunca soube como é que o Homem deve ser segundo o projecto do Criador. Não tendo nunca vivido a experiência da Luz-Vida, aquele cego não aspirava em sair da sua cegueira, pelo que é o próprio Jesus que toma a iniciativa de lhe mostrar o desígnio de Deus. Uma vez despertada a sua ânsia pela vida, Jesus convida o homem cego a lavar-se na piscina do ‘*Enviado*’, onde a água é o Espírito (Jo 1,33: «o que baptiza com o Espírito Santo»; Jo 3,5: «nascer da água e do Espírito»). As próximas cenas descrevem a nova condição do “homem espírito” (Jo 3,6: «aquilo que nasce do Espírito é espírito»): possui uma identidade própria (Jo 9,9: «Sou eu mesmo!») tem liberdade de opinião (Jo 9,17: «É um Profeta»), apresenta uma condição de independência relativamente ao juízo dos dirigentes (cf. Jo 9,24-29) e tem a ousadia de lhes mostrar a contradição em que incorrem (cf. Jo 9,30-33). A sua resistência, perante a pressão que exercem sobre ele, condu-lo à expulsão⁸² (cf. Jo 9,34).

A cura do cego de nascença também se encontra em íntima correspondência com o terceiro sinal, a cura do paralítico, que se acha relatada no capítulo 5. Esta estreita relação entre as duas passagens deriva do facto de ambas as curas haverem ocorrido a um sábado (cf. Jo 5,9; 9,14), nas proximidades de uma piscina: a de Betesda, no caso do paralítico (cf. Jo 5,2) e a de Siloé, no caso do cego⁸³ (cf. Jo 9,7.11).

É de salientar ainda que, em ambos os episódios, é-nos dada a informação de há quanto tempo dura a enfermidade tanto do paralítico como do cego: o primeiro «padecia da sua doença há trinta e oito anos» (Jo 5,5), enquanto que o cego é-o desde o seu nascimento (cf. Jo 9,1). Acontece ainda que, em ambas as situações, é Jesus quem vê os enfermos e quem toma a iniciativa do diálogo e da cura (cf. Jo 5,6; 9,1.6-7). O resultado

⁸² Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*. 2ªed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979, p. 430.

⁸³ Cf. FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno, tradução e comentários – *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 378.

foi que o parálítico «agarrou na enxerga e começou a andar» (Jo 5,9) e o cego «regressou a ver» (Jo 9,7).

Outro dos elementos que une as duas passagens é a reação e a discussão que se gera entre os judeus por Jesus ter realizado uma cura em dia festivo (cf. Jo 5,16; 9,16). Neste seguimento, tanto o parálítico como o cego se vêem questionados, por parte dos judeus, sobre a identidade de Jesus e sobre o modo como foram curados (cf. Jo 5,10-12; 9,13-34). No caso do cego, este interrogatório é mais longo e demorado, incluindo outros intervenientes: depois de uma primeira inquirição ao cego (cf. Jo 9,3-17), segue-se o interrogatório aos pais (cf. Jo 9,18-23), voltando depois o cego a ser inquirido uma segunda vez (cf. Jo 9,24-34), que culmina com a sua expulsão da sinagoga (cf. Jo 9,34). É de realçar ainda que, em ambas as situações, Jesus encontra-se ausente durante estas inquirições, voltando mais tarde para se reencontrar com os que foram curados e se auto-manifestar ⁸⁴ (cf. Jo 5,14-15; 35-39).

Existem ainda outros pontos de contato entre as duas passagens: por um lado, a cura do cego de nascença encontra-se relacionada com a cura do parálítico através da cegueira da massa de enfermos que jaziam nos pórticos da piscina de Betesda (cf. Jo 5,3); por outro lado, também a alusão às ovelhas, em Jo 5,2, coloca esta passagem em íntima relação com a cura do cego, dado que o cego curado pode ser identificado com as ovelhas que ouvem a voz do pastor⁸⁵ (cf. Jo 10,3-6).

De um ponto de vista *microcontextual*, podemos afirmar que o episódio da cura do cego de nascença, o sexto dos “sinais” realizados por Jesus no Evangelho de S. João, narrado no capítulo 9, integra-se dentro de um bloco de quatro capítulos, que se estende desde Jo 7,1 até Jo 10,42. Estes capítulos encontram-se unidos pelas ameaças de morte contra Jesus, constituindo, portanto, um todo unitário. Tratam-se dos primeiros passos de um caminho que conduzirá até ao processo final.

O espaço no qual Jesus se pode manobrar reduziu-se drasticamente em muito pouco tempo, deixando de existir um lugar seguro. Até mesmo a Galileia deixou de ser uma terra acolhedora. Contudo, Jesus não vacila e, por maior que seja o tumulto em seu redor, mantém-se sempre imperturbável, fazendo discursos sobre a sua proveniência (cf. Jo 8), que parecem ser tão mais acentuados e incisivos quanto maior é a sua rejeição. Como tal, têm lugar os primeiros processos, tendo todos eles lugar em Jerusalém e

⁸⁴ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 182-184.

⁸⁵ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 430.

girando todos eles em torno da figura de Jesus, que é procurado, mas não é encontrado nem preso, pois ainda não havia chegado a sua hora (cf. Jo, 7,30; 8,20), pelo que Jesus se subtrai às mãos daqueles que o procuram capturar (cf. Jo 7,30.44; 10,39). Num crescendo de violência, maquinam-se planos de morte tanto pelas autoridades, sumos sacerdotes e fariseus, que arremessam contra Jesus o seu poder policial (cf. Jo 7,32), como pelo povo que quer capturar Jesus para o matar (cf. Jo 8,59). Os processos vão sendo instituídos: um conselho no qual se trata da sorte de Jesus (cf. Jo 7), um procedimento no qual Jesus é posto à prova (cf. Jo 8), um processo onde um cego de nascença, que foi curado, deve ocupar o lugar de Jesus que está ausente (cf. Jo 9).

Embora o fim tenha começado, o mesmo ainda não fora alcançado, pelo que Jesus se coloca na defensiva e, no término deste bloco narrativo, se retira para o local onde tudo havia começado⁸⁶: do outro lado do Jordão, onde João baptizava (cf. Jo 10,40).

Dentro deste bloco textual (Jo 7,1-10,42), é importante assinalar a existência de um *contexto anterior* (Jo 7-8) e de um *contexto subsequente* (Jo 10). O *contexto anterior* estabelece as coordenadas espacio-temporais do relato de Jo 9⁸⁷, o qual se parece encontrar em perfeito seguimento com os capítulos 7 e 8, como se pode depreender pelo uso da conjunção “e” (*καί*) com a qual o mesmo começa. Por outro lado, este capítulo encontra-se em estreita ligação com o anterior através da afirmação central proferida por Jesus em Jo 8,12: «Eu sou a luz do mundo». O relato de Jo 9,5: «Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo», não só recupera as palavras de Jo 8,12, como também as ilumina, concretiza e preenche de sentido. Com a realização deste “sinal”, o processo que intentavam contra Jesus, entre os capítulos 5 e 8, vê-se deslocado para o cego recém-curado: as pessoas dividem-se sobre ele, colocando em dúvida a sua identidade (cf. Jo 9,8-9); os fariseus negam o que ele atesta sobre o milagre e sobre o seu autor; terminam injuriando-o e expulsando-o da sinagoga (Jo 9,13-34). Daqui depreendemos que, neste sinal realizado por Jesus, neste homem que vê, se encontra personificada a hostilidade à palavra da revelação⁸⁸.

Quanto ao *contexto subsequente*, este retoma um dos aspectos fundamentais do capítulo 9: a questão do bom pastoreio. Se, por um lado, a cura do cego de nascença desmascara “os judeus”, opositores de Jesus, como sendo maus pastores, por outro, o

⁸⁶ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 147.

⁸⁷ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 406.

⁸⁸ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn5-12*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1992, p. 259. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 69.

capítulo 10, apresenta Jesus como o bom pastor, que cuida das suas ovelhas e dá a vida por elas⁸⁹.

Dentro do bloco textual que compreende Jo 7,1 a Jo 10,42, o episódio da cura do cego de nascença integra-se numa secção narrativa que se estende de Jo 9,1 até Jo 10,21. Depois de ter saído do Templo, Jesus passa por um cego de nascença e, detendo-se perante ele, devolve-lhe a visão, obtendo dele um ato de fé: «Eu creio, Senhor» (Jo 9, 38). De seguida, Jesus retorque contra os fariseus, denunciando a sua cegueira. Por fim, profere um discurso no qual se apresenta como o Bom Pastor (cf. Jo 10,11.14). Se ignorarmos a divisão artificial dos capítulos, verificamos, com alguma facilidade, que o discurso constitui um prolongamento da controvérsia, podendo nós reconhecer, na imagem das ovelhas que ouvem a voz do pastor, a figura do cego curado e que é fiel a Jesus, ao passo que os intrusos, que se infiltram no redil, prefiguram os chefes da sinagoga que expulsaram o antigo cego. Por outro lado, o duplo “*amén*” (*Ἀμήν Ἀμήν*) com o qual se inicia o discurso do Bom Pastor, em Jo 10,1, corrobora a continuidade do texto, visto que esta fórmula é ordinariamente utilizada para introduzir uma exposição mais profunda de uma anterior afirmação de Jesus, sendo que, no presente caso, tal continuidade do texto se torna mais arraigada e evidente pelo facto de o auditório permanecer o mesmo do capítulo precedente. É ainda de salientar o facto de a pergunta final dos judeus - «Estas palavras não são de um endemoninhado. Pode, por acaso, um demónio abrir os olhos aos cegos?» (Jo 10, 21) - remeter para o episódio da cura do cego⁹⁰.

Esta secção, Jo 9,1-10,21, manifesta uma unidade de espaço, tempo e tema. Em Jo 9,1, o evangelista apresenta uma mudança de cenário: Jesus saiu do Templo (cf. Jo 8, 59) e agora anda pelos arredores. No que diz respeito ao tempo da acção, o evangelista não nos indica o momento exato do acontecimento, do qual só podemos afirmar ter ocorrido entre a festa das Tendas (cf. Jo 7, 2) e a Dedicção do Templo⁹¹ (cf. Jo 10, 22). Em Jo 7,2, o evangelista estabelece as coordenadas temporais ao afirmar que se aproximava a festa das Tendas. Esta referência primeira é corroborada por Jo 7,10, passagem que coloca Jesus a subir até à festa, juntamente com os seus irmãos. Já as passagens de Jo 7,11 e Jo 7,14, colocam já Jesus em plena festa: «durante a festa, os judeus procuravam-no»; «já a festa ia a meio». Em Jo 7,37, o evangelista situa a

⁸⁹ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (I-12)*, p. 407.

⁹⁰ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn5-12*, p. 258-259.

⁹¹ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 195.

narrativa no último dia da festa. Visto que até Jo 10,22 não existe nenhuma indicação de mudança temporal, dá-se por pressuposto que a ação poderá ter decorrido no último dia da festa das Tendas, dada a utilização na narração de Jo 9,1-7 de elementos simbólicos associadas a esta festa judaica, a saber a água (cf. Jo 7,37-39) e a luz (cf. Jo 8,12)⁹². Esta última imagem remete-nos para o diálogo de Jo 8,12-59, que precede imediatamente o relato do cego de nascença. Esta conversa de Jesus com “os judeus” começa com a autodeclaração de Jesus como sendo a luz do mundo (cf. Jo 8,12) e culmina com a revelação da preexistência do Filho (cf. Jo 8,58). Tal declaração cristológica instiga a hostilidade de “os judeus”, daí que se desenvolvam os temas que dominam o capítulo 9: a oposição entre a luz e as trevas, e o conflito entre Jesus, o Cristo, e as autoridades judaicas⁹³.

Tilborg⁹⁴ apresenta uma outra perspectiva no que diz respeito ao tempo da acção do relato do capítulo 9. Embora a cura do cego de nascença e a dicotomia entre o “ver” e o “não ver” desempenhem um importante papel em toda a história, a verdade é que as alusões à festa das Tendas restringem-se ao início do relato, deixando de aparecer a partir do v.13. Por outro lado, a formulação de Jo 9,14 - «O dia em que Jesus tinha feito a lama e lhe abriu os olhos era sábado» - deixa implícito que se trata de uma situação que ocorreu no passado. Esta construção parece ser típica joanina, já que também aparece em Jo 5,9: «Ora, aquele dia era de sábado», contudo aí permanece o hoje narrativo. Deste modo, segundo Tilborg, é possível que a acção do capítulo 9 decorra a dois tempos, pelo que os sucessos de Jo 9, 1-12 ainda terão tido lugar durante o último dia da festa das Tendas, enquanto os acontecimentos de Jo 9,13-41 ter-se-ão desenrolado num tempo posterior. Esta interpretação permite ultrapassar alguns problemas narrativos. Dado que as indicações temporais são vagas, não é necessário que a história se desenvolva apenas num único dia recheado de sucessos, havendo flexibilidade para considerar que a ação se dá em tempos distintos ou, até mesmo, em dias distintos.

⁹² Cf. MÜLÜNEY, Francis J. – *El Evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005, p. 249.

⁹³ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 407.

⁹⁴ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 181-182.

1.3 Estrutura

No que concerne à estrutura do capítulo 9 do evangelho de João, os autores são relativamente consensuais, diferindo pouco nas suas posições e apresentando esquemas estruturais essencialmente idênticos.

Segundo Konings⁹⁵, neste episódio podemos distinguir duas grandes secções:

- A. (I- VII) a história do cego propriamente (cap. 9)
 - I. O sinal como tal (Jesus, os discípulos, o cego) (9,1-7);
 - II. As diversas reacções: os vizinhos (9,8-12);
 - III. 1ª inquisição das autoridades (9,13-17);
 - IV. 2ª inquisição das autoridades (9,18-23);
 - V. 3ª inquisição das autoridades (9,24-34)
 - VI. O reencontro de Jesus com o cego e a profissão de fé (9,35-38);
 - VII. Os cegos que não querem ver: as autoridades (9,39-41).
- B. (VII) Um epílogo, contendo um monólogo de Jesus (“cenas do pastoreio”, 10,1-18) e o tema da divisão em torno de Jesus (10,19.21; remetendo ao início).

Na perspectiva de Tilborg⁹⁶, é possível estabelecer-se uma divisão estrutural do capítulo 9 tendo em conta as indicações temporais e as sucessivas mudanças de personagens: os vizinhos e conhecidos (cf. Jo 9,8), os fariseus (cf. Jo 9,13), os judeus e os pais (cf. Jo 9,18), a segunda comprovação (cf. Jo 9,24), Jesus (cf. Jo 9,35), os fariseus (cf. Jo 9,40), frases de Jesus sem auditório (cf. Jo 10,7), os judeus (cf. Jo 10,19). Deste modo, chegamos à seguinte estrutura:

- 1. Cura do cego (Jo 9,1-7)
- 2. Exame dos vizinhos e conhecidos (Jo 9,8-12)
- 3. Exame dos fariseus (Jo 9,13-17)
- 4. Exame dos judeus aos pais (Jo 9,18-23)
- 5. Segundo exame (Jo 9,24-34)
- 6. Auto-manifestação de Jesus (Jo 9,35-39)
- 7. Disputa com os fariseus (Jo 9,40-10,6)
- 8. Monólogo de Jesus (Jo 10,7-18)
- 9. Divisão entre os judeus (Jo 10,19-21)

⁹⁵ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 196.

⁹⁶ Cf. TILBORG, Sjeff van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 182.

Quanto Raymond Brown⁹⁷, este apresenta um esquema estrutural constituído por sete cenas:

1. Cenário (Jo 9,1-5)
2. Cura milagrosa (Jo 9,6-7)
3. Perguntas dos vizinhos e conhecidos (Jo 9,8-12)
4. Interrogatório preliminar dos fariseus (Jo 9,13-17)
5. Os judeus interrogam os pais (Jo 9,18-23)
6. Segundo interrogatório ao cego (Jo 9,24-34)
7. Jesus dá ao cego a visão espiritual que é a fé. Os fariseus endurecem-se na sua cegueira (Jo 9,35-41).

Segundo Brown, nenhum outro relato evangélico aparece tão bem trabalhado, apresentando a sua estrutura interna uma consumada mestria artística, que reflete a habilidade dramática de João. Assim, o evangelista vai pintando um quadro de visão e de cegueira crescentes, no qual o que antes fora cego vai abrindo gradualmente os seus olhos à verdade sobre Jesus, enquanto que os fariseus ou “os judeus” se obstinam na sua incapacidade de ver a verdade⁹⁸.

Thomas L. Brodie⁹⁹ apresenta, por sua vez, uma divisão do texto em seis cenas:

1. A criação como o receber da visão (Jo 9,1-7);
2. As pessoas questionam-se acerca do fenómeno (Jo 9,8-12);
3. Interrogatório dos fariseus; o homem ganha conhecimento (Jo 9,13-17);
4. Os pais falam e dizem pouco (Jo 9,18-23);
5. Segundo interrogatório; o homem adquire um maior conhecimento (Jo 9,24-34)
6. O clímax do conhecimento e da cegueira (Jo 9,35-41).

Relativamente a Brown, Brodie não subdivide a primeira cena. Já Beasley-Murray¹⁰⁰, apresentando uma estrutura essencialmente igual à de Brodie, divide a última cena (vv. 35-41) em duas: vv. 35-38 – Jesus procura o cego curado e leva-o a fazer uma confissão de fé; vv. 39-41 – rescaldo do sinal: Jesus declara o propósito da sua vinda, fazendo o “cego” ver e “os que vêem” ficar cegos.

⁹⁷ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 454-455.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p.683.

⁹⁹ Cf. BRODIE, Thomas L. – *The Gospel according to John: A literary and Theological Commentary*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993, p.344.

¹⁰⁰ Cf. BEASLEY-MURRAY, George R. – *WBC*. 2ªed. Nashville; Dallas; Mexico City; Rio de Janeiro Beijing: Thomas Nelson, 1999, vol. 36, p. 152.

Para Jean Zumstein¹⁰¹, assim como para Giorgio Zevini¹⁰², o relato do cego de nascença, pode ser dividido em três partes fundamentais, as quais compreendem várias cenas. Assim sendo, a *primeira parte*, que funciona de prólogo, ocupa os versículos 1 a 7. Esta parte dá-nos a informação de um acontecimento, cuja interpretação e cujas consequências são narradas na segunda e terceira partes. Além do mais, os vv. 3-5 introduzem as categorias teológicas que nos permitem uma interpretação simbólica do milagre, abrindo-nos o horizonte teológico à luz do qual deve ser lido o relato no seu conjunto. Esta primeira parte pode dividir-se em duas cenas:

- a) Os vv. 1-5 que se referem à introdução e ao diálogo de Jesus com os seus discípulos;
- b) Os vv. 6-7 que narram o milagre de cura.

A *segunda parte* (Jo 9,8-34) constitui o corpo do relato, no qual se exhibe a interpretação conflituosa do milagre. Esta parte assume a forma de um processo, no qual o cego curado é acusado, chamado e ouvido pelas autoridades judiciais, que acabam por o condenar. Trata-se essencialmente de um processo movido pelo “mundo” contra a revelação. Este conflito decorre na ausência de Jesus, o que nos remete, provavelmente, para a época pós-pascal, marcada pelos confrontos entre as comunidades joaninas e a sinagoga. Esta segunda parte pode-se dividir em quatro cenas:

- a) Os vv. 8-12 que narram o diálogo dos vizinhos e conhecidos com o cego curado;
- b) Os vv. 13-17 que descrevem a primeira comparência do cego curado diante dos fariseus;
- c) Os vv. 18-23 que relatam o interrogatório dos pais do cego curado;
- d) Os vv. 24-34 que nos falam da segunda comparência do cego, seguida da sua expulsão.

A *terceira parte* (Jo 9,35-41) trata-se da conclusão teológica do relato, onde são desveladas as verdadeiras identidades de cada personagem ou grupo de personagens, sendo que Jesus é apresentado como o juiz escatológico pelo qual se tem acesso à fé e à vida. O caminho trilhado pelo cego curado é o modelo do caminho da fé, simbolicamente representado pela passagem das trevas à luz. Os fariseus, por sua vez,

¹⁰¹ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p.408.

¹⁰² Cf. ZEVINI, Giorgi – *Evangelio según San Juan*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995, p. 235. Coleccion Nueva Alianza; 131.

seguem o caminho contrário, o da incredulidade, que conduz à obscuridade. Esta terceira parte pode, então, dividir-se em duas cenas:

- a) Os vv. 35-38 que descrevem a fé do cego curado;
- b) Os vv. 39-41 que denunciam a cegueira dos fariseus.

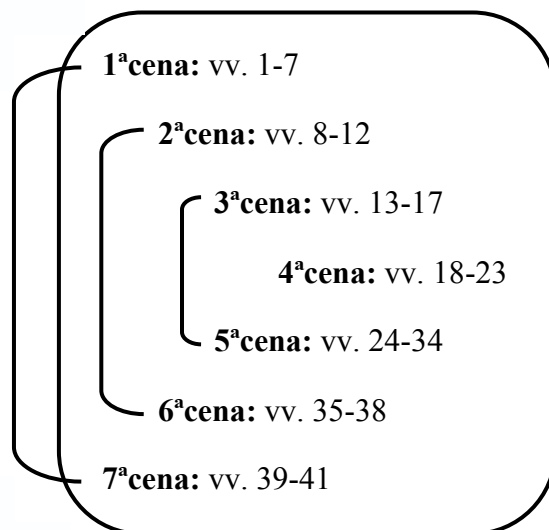
Estes últimos versículos (vv. 39-41), ao mesmo tempo que constituem a conclusão do relato simbólico do capítulo 9, são também a porta de entrada no capítulo 10. Embora se encontrem ligados à linguagem metafórica do capítulo 9, expressa na oposição entre “os que vêem” e o “cego”, estes versículos introduzem o discurso do Bom Pastor, onde o comportamento das autoridades, condenado nestes mesmos versículos, será explicitado.

Segundo Johannes Beutler¹⁰³, o relato do cego de nascença encontra-se estruturado em sete cenas, sendo que na sua sucessão não têm qualquer importância os dados temporais e espaciais, mas antes as personagens ou grupo de pessoas implicadas. As personagens que nós podemos encontrar nas diversas cenas são: Jesus, os discípulos, o cego, os vizinhos e aqueles que o observavam, os fariseus, os líderes judeus e os pais. Contudo, o co-protagonista juntamente com Jesus é o cego de nascença que, no decurso da história, assume um papel contrário ao dos líderes judeus. Se, por um lado, os segundos se mostram incompetentes no reconhecimento da intervenção messiânica, o primeiro, por sua vez, vai adquirindo uma consciência cada vez mais plena da identidade daquele que o curou, até o reconhecer como o Filho do Homem, a quem faz a sua profissão de fé. Portanto, toda a acção gira em torno da cura do cego de nascença, realizada por Jesus, e da questão da sua identidade, ocasionada pelo prodígio. Logo, de acordo com as personagens implicadas, o capítulo 9 pode dividir-se nos seguintes sete episódios:

- 1) Jesus, os discípulos e o cego curado (Jo 9,1-7)
- 2) Os vizinhos e o curado (Jo 9,8-12)
- 3) Os fariseus e o curado (Jo 9,13-17)
- 4) Os «judeus» e os pais do curado (Jo 9,18-23)
- 5) Os «judeus» e o curado (Jo 9,24-34)
- 6) Jesus e o curado (Jo 9,35-38)
- 7) Jesus e alguns fariseus (Jo 9,39-41)

¹⁰³ Cf. BEUTLER, Johannes – Comentario al evangelio de Juan, p. 245-246.

Segundo este esquema, é possível encontrar em Jo 9 uma estrutura concêntrica, na qual as cenas se correspondem do seguinte modo:



No que diz respeito à primeira e à sétima cenas, a ligação entre elas advém da linguagem comum que utilizam, correspondendo entre si os conceitos de “luz” e de “mundo”, bem como os conceitos de “cego” e de “ver”. Em ambas as secções, os conceitos de “cego” e de “ver” representam, em sentido figurado, a realidade da fé, ocupando Jesus o centro do relato, como sendo a Luz do mundo.

Os pontos de contato entre a segunda e a sexta cenas não são tão evidentes. Contudo, podemos afirmar que estas se encontram ligadas pela presença em ambas do homem curado. Além disso, nas duas cenas também se trata da pessoa de Jesus: no v. 11, Este surge como “um homem chamado Jesus”, enquanto nos vv. 35-38 aparece como o “Filho do Homem”, a quem o curado reconhece.

Entre a terceira e a quinta cenas, as correlações são mais visíveis. Para começar, a quinta cena remete-nos expressamente para a terceira ao iniciar com as palavras: «então, pela segunda vez, chamaram o homem que fora cego» (Jo 9,24). Mas também se podem observar correspondências de linguagem e de conteúdo. Deste modo, em ambas as cenas, o cego curado encontra-se em conflito com as autoridades judaicas, além de que também se trata do “como” da cura do cego de nascença. Além disso, o diálogo encaminha-se para a questão da origem de Jesus. Para o cego, Ele vem de Deus e é um profeta (cf. Jo 9,17), enquanto para os fariseus/“judeus” ele não vem de Deus e é um pecador (cf. Jo 9,16). Para ambas as partes, o critério está em se Ele cumpre ou não a

vontade de Deus: na terceira cena Jesus tem de mostra-lo guardando o sábado; na quinta fala-se, de forma geral, de quem teme a Deus e cumpre a sua vontade, que, segundo o curado, se pode identificar com Jesus.

Segundo esta estrutura, proposta por Beutler, a quarta cena ocupa a parte central do capítulo, sendo que as personagens nela implicadas são os pais do homem curado e os “judeus”, hostis a Jesus. O diálogo estabelecido entre eles trata da identidade do filho, do modo como se operou a sua cura, e da identidade de quem o curou. Os pais apenas respondem à primeira questão e negam-se a responder à segunda e à terceira, afirmando: «Perguntai-lhe a ele. Já tem idade para falar de si» (Jo 9,21). No v. 22, a atitude dos pais é explicada pelo narrador: «os pais responderam assim por terem receio dos judeus» (Jo 9,22). Esta interrupção tem importância no seguimento do fluxo narrativo, pois aí o narrador gera um contato directo com os seus leitores, interpelando-os a chegar a uma confissão madura, adulta, de Jesus como o Cristo¹⁰⁴.

Santi Grasso¹⁰⁵, por sua vez, também defende que esta grande página joanina se constrói segundo um movimento crescente e circular. Assim sendo, no início do relato surge o encontro de Jesus com o homem cego, cuja cura ocupa apenas um breve espaço. (cf. Jo 9,1-7). Daqui decorrem uma série de diálogos: do ex-cego com os vizinhos (cf. Jo 9,8-12) e depois com os fariseus (cf. Jo 9,13-17); dos fariseus com os pais (cf. Jo 9,18-23); de novo dos fariseus com o cego (cf. Jo 9,24-34); e, por fim, do cego novamente com Jesus (cf. Jo 9,35-39). A passagem conclui-se com um epílogo, no qual Jesus exprime o significado do acontecimento.

Na perspectiva de Grasso, a circularidade desta perícopa pode-se constatar não apenas no duplo encontro entre Jesus e o cego, ocorrido no início e no final da passagem em questão, mas também na repetição de algumas palavras como *τυφλὸς*/ “cego” (cf. Jo 9,1-2.39-41), *ἥμαρτεν*/ “pecou (pecar)”, *ἁμαρτία*/ “pecado” (cf. Jo 9,2-3.41), *ἁμαρτωλὸς*/ “pecador” (cf. Jo 9,16.24.25), *βλέπω*/ “ver” (cf. Jo 9,7.39.41) e *κόσμος*/ “mundo” (Jo 9,5.39).

Das várias sugestões de divisão estrutural que acabamos de analisar podemos deduzir uma das características do texto: a complexidade das cenas introdutória e conclusiva, nas quais parece haver maiores discrepâncias no que diz respeito à sua

¹⁰⁴ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 246-247.

¹⁰⁵ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. Roma: Città Nuova Editrice, 2008, p. 406-407.

divisão. O que se torna necessário é identificar claramente os critérios utilizados na divisão das diferentes cenas. Um dos principais critérios que permite distinguir os diversos episódios parece ser o movimento físico, ou seja, uma das indicações de que a cena está a acabar ou a começar é o movimento das personagens: a indicação de que alguém está a chegar ou a ir, ou a informação de que alguém é chamado ou expulso. Na perspetiva de Brodie, no capítulo 9, estas indicações surgem 5 vezes (cf. Jo 9,7.13.18.24.35), daí ele apresentar uma divisão do capítulo em 6 cenas, como havemos visto anteriormente¹⁰⁶.

Olhemos agora mais de perto para a perícopes que constitui o nosso objeto de estudo, Jo 9,1-7. Segundo Mateos e Barreto, esta pode-se dividir do seguinte modo:

Jo 9,1: apresenta-se a cena e a situação;

Jo 9,2-5: diálogo de Jesus com os seus discípulos, explicando a condição do cego e o trabalho que eles têm de realizar, enquanto é dia, e aludindo ao tema da luz;

Jo 9,6-7: narra-se a acção/o sinal de Jesus sobre o cego¹⁰⁷.

A parte substancial do relato nos versículos 1 e 6-7 permite reconhecer a estrutura básica e tradicional de um relato de cura milagrosa, como os que se relatam no judaísmo e no helenismo. No início, está a exposição da situação com a descrição da enfermidade (cf. Jo 9,1), à qual se segue a prática curativa, com o uso da saliva (cf. Jo 9,6), a palavra dirigida ao cego, o seu cumprimento e, finalmente, a comprovação da cura (cf. Jo 9,7). É de notar a falta de uma “aclamação conclusiva” no final do relato do “sinal”. Em vez dela, João relata diversas reacções ao “sinal”, oferecendo ao leitor diversos modelos de identificação. O diálogo entre Jesus e os seus discípulos sobre a causa da cegueira (cf. Jo 9,2-5) não se ajusta ao esquema do relato de cura milagrosa, parecendo dever-se a uma redacção posterior.

Posto isto, apresentamos de seguida a divisão estrutural que fizemos deste episódio e que sustentará a análise que faremos mais à frente. No seu traçado básico, a estrutura que propomos é igual à apresentada por Mateos e Barreto, contudo, com vista a um estudo mais aprofundado e detalhado do episódio do cego de nascença, decidimos avançar para um segundo e para um terceiro níveis de divisão e pormenorização. Esta

¹⁰⁶ Cf. BRODIE, Thomas L. – *The Gospel according to John*, p. 344.

¹⁰⁷ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 433.

divisão mais minuciosa teve em conta critérios como o contexto, como a mudança de interveniente no decurso do diálogo, como os diferentes conteúdos que marcam uma mesma intervenção ou, ainda, como a mudança de uma atitude dialogante para uma atitude ativa e atuante. Com base nestas directrizes, traçamos a seguinte divisão estrutural:

Jo 9,1: Um tempo, um espaço, um olhar, uma personagem

Jo 9, 2-5: Um diálogo de escola

Jo 9,2: A pergunta dos discípulos: «Quem pecou para que nascesse cego?»

Jo 9,3-5: A resposta do Mestre

Jo 9,3: Uma dupla negação e uma finalidade

Jo 9,4-5: Jesus, obreiro do Pai e Luz do mundo

Jo 9,6-7: “O Sinal da Luz”

Neste sentido, quase que podemos atribuir três atitudes distintas a cada uma das três principais partes. Neste panorama o v. 1 aparece isolado, remetendo-nos para uma atitude de contemplação, que envolve o olhar e que leva ao reconhecimento do homem cego de nascença. Depois, no v. 2, somos confrontados com uma mudança de atitude, que enceta uma nova fase no decorrer deste episódio (vv. 2-5). Agora, a atitude é de diálogo, de fala e de escuta. Os primeiros a intervir são os discípulos que, como alunos numa sala de aula, interpelam o seu Mestre, questionando-o acerca da origem da cegueira daquele homem. Para eles, a resposta parecia ser clara: ou foi ele que pecou ou foram os seus pais. Na sua perspectiva, a resposta estava “fechada”, contudo Jesus, como um bom professor, vem desconstruir as ideias populares, pré-concebidas e erróneas, e vem abrir um novo horizonte de significância e de entendimento. Entramos, assim, numa nova fase do nosso episódio, onde Jesus nega as duas hipóteses avançadas pelos discípulos e aponta para a verdadeira finalidade da enfermidade daquele homem (v.3). Corrigidos os discípulos, o Mestre “explica” como estes devem proceder, fazendo as obras de Deus, “enquanto é dia”, e seguindo a Luz do mundo (vv. 4-5). Por fim, Jesus assume uma atitude mais activa, parte para uma ação viva e eficaz, concretiza as suas palavras e manifesta-se como a Luz ao realizar a cura do cego, ao concretizar o “Sinal da Luz” (vv. 6-7).

1.4 Texto grego

Apresentamos em seguida a versão grega do texto que constitui o alvo do nosso estudo.

- 1 Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς.
2 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες·
Ῥαββί, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς
γεννηθῇ;
3 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ,
ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ ἐν αὐτῷ.
4 ἡμεῖς¹⁰⁸ δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με
ἕως ἡμέρας· ἐστὶν ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι.
5 ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου.
6 ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ
πύσματος, καὶ ἐπέχρισεν¹⁰⁹ αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς
ὀφθαλμούς,
7 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν
τοῦ Σιλωάμ ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος. ἀπῆλθεν
οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἤλθεν βλέπων¹¹⁰.

1.5 Tradução do texto

De seguida, apresentamos uma tradução do texto da perícope em estudo, realizada por nós, a qual procura ser o mais literal possível, deixando transparecer pormenores que, de outro modo, passar-nos-iam despercebidos. Neste sentido, é de salientar, por exemplo, o significado do verbo *ὀπάγω*, cujo sentido é “ir/retirar-se pouco a pouco”. Tal significado, importante para a nossa interpretação, permanecer-nos-ia oculto se não tivéssemos concretizado uma tradução própria, daí a mais valia da mesma.

Apresentando esta tradução versículo a versículo, compará-la-emos com três outras traduções: a primeira (TBCA) é de Bernardo Corrêa d'Almeida, presente na sua obra: “*A vida numa palavra: uma nova leitura do Evangelho de S. João*”¹¹¹; a segunda

¹⁰⁸ O pronome ἡμεῖς, “nós”, tem mais e melhores testemunhos manuscritos (P⁶⁶ P⁷⁷ κ* B L W) sendo preferível à variante με, “eu” (κ¹ A C Θ Ψ). Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p.405.

¹⁰⁹ No códex B, aparece ἐπέθηκεν, enquanto que nos papiros P⁶⁶ e P⁷⁵ e nos códex κ A C D L W Θ aparece ἐπέχρισεν. Esta última forma conta, portanto, com melhores testemunhos textuais. Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 27-28.

¹¹⁰ Cf. NESTLE-ALAND – *Novum Testamentum: Graece et Latine*. 27ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999, p. 278.

¹¹¹ Cf. ALMEIDA, Bernardo Corrêa d' – *A vida numa palavra*, p.302.

(BS) é de Geraldo Oliveira Morujão, contida na Bíblia dos Franciscanos Capuchinhos, editada pela Difusora Bíblica¹¹²; a terceira (BJ) é a tradução da Bíblia de Jerusalém, editada pela Paulus¹¹³.

¹E passando viu um homem cego desde o nascimento.

TBCA	¹ Caminhando, viu um homem cego de nascença.
BS	¹ Ao passar, Jesus viu um homem cego de nascença.
BJ	¹ Ao passar, ele viu um homem, cego de nascença.

² E os seus discípulos (os discípulos dele) questionaram-no (questionaram este) dizendo: “Rabi, quem pecou, este ou os seus pais (os pais dele), para que fosse gerado cego?”

TBCA	² Os seus discípulos perguntaram-lhe: “Rabi, quem pecou para que nascesse cego? Ele ou os seus pais?”
BS	² Os seus discípulos perguntaram-lhe, então: “Rabi, quem foi que pecou para este homem ter nascido cego?”
BJ	² Seus discípulos lhe perguntaram: “Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?”

³Jesus respondeu: “Nem este pecou nem os seus pais (os pais dele), mas (isto aconteceu) para que neste sejam manifestadas as obras de Deus.

TBCA	³ Jesus respondeu: “Nem ele pecou nem seus pais, mas assim é para que se manifestem nele as obras de Deus.
BS	³ Jesus respondeu: “Nem pecou Ele, nem os seus pais, mas isto aconteceu para nele se manifestarem as obras de Deus.
BJ	³ Jesus respondeu: “Nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus.

¹¹² *BÍBLIA SAGRADA*. 5ª ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2009, p. 1748-1749.

¹¹³ *BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 2010.

⁴ Nós temos que trabalhar (é necessário nós trabalharmos) as obras daquele que me enviou, enquanto é dia: vem a noite, quando ninguém pode trabalhar.

TBCA	⁴ Temos de trabalhar as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; vem a noite, quando ninguém pode trabalhar.
BS	⁴ Temos de realizar as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Vem aí a noite, em que ninguém pode actuar.
BJ	⁴ Enquanto é dia, temos de realizar as obras daquele que me enviou; vem a noite, quando ninguém pode trabalhar.

⁵Enquanto estiver (esteja) no mundo, eu sou a luz do mundo”.

TBCA	⁵ Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo”.
BS	⁵ Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo”.
BJ	⁵ Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo”.

⁶ Dito isto/estas coisas, cuspiu na terra e fez barro/lodo com a saliva/a partir da saliva e ungiu o barro sobre os seus olhos (os olhos dele),

TBCA	⁶ Tendo dito isto, cuspiu na terra, fez lama com a saliva, ungiu-lhe os olhos com a lama
BS	⁶ Dito isto, cuspiu no chão, fez lama com a saliva, ungiu-lhe os olhos com a lama
BJ	⁶ Tendo dito isso, cuspiu na terra, fez lama com a saliva, aplicou-a sobre os olhos do cego

⁷e disse-lhe (disse a este): “Vai [pouco a pouco], para a piscina de Siloé, que é traduzido por ‘Enviado’; lava-te. Com efeito, ele partiu e lavou-se, e voltou vendo.

TBCA	⁷ e disse-lhe: “Vai, lava-te no tanque de Siloé” – que quer dizer ‘Enviado’. Ele foi, lavou-se e voltou vendo.
BS	⁷ e disse-lhe: “Vai, lava-te na piscina de Siloé” – que quer dizer Enviado. Ele foi, lavou-se e regressou a ver.
BJ	⁷ e lhe disse: “Vai lavar-te na piscina de Siloé – que quer dizer ‘Enviado’”. O cego foi, lavou-se e voltou vendo.

II. ANÁLISE MORFO-SINTÁTICA

Num âmbito comunicativo, um texto é um tecido onde se entrelaçam vários elementos; este é uma rede de relações, cuja finalidade última é estabelecer um meio de comunicação entre vários interlocutores. Assim sendo, uma primeira aproximação a qualquer texto deve partir do estudo sintático do mesmo, com vista a compreender as relações que fazem dele um sistema arquitectónico complexo e coerente, uma unidade comunicativa e harmónica¹¹⁴. Só fraccionando o texto nos vários elementos que o compõe, e estudando cada um deles isoladamente e no conjunto, é que poderemos desvelar o sentido mais profundo e oculto do texto.

Se analisarmos a sintaxe do quarto evangelho, verificamos que esta, sendo muito correta, também é muito simples: há uma preferência por um estilo direto, praticamente não existem períodos, as partículas e as proposições são escassas e os verbos compostos são raros¹¹⁵.

Nesta perspectiva, começaremos o estudo da perícopes do cego de nascença com a análise sintática da mesma, olhando, primeiramente, para o *Léxico* que a compõe e analisando o número de ocorrências de cada vocábulo. Depois, faremos a distinção entre os vários elementos que constituem o texto, de acordo com a sua classificação gramatical, considerando as *Partes e as Formas do Discurso*. Em seguida, procuraremos perceber de que modo os vários elementos constitutivos do texto se relacionam e articulam entre si, estudando o *Encadeamento das Palavras e Frases*. Por último, destacaremos as *Notas Caraterísticas do Estilo joanino*, detendo-nos nos aspectos formais e estilísticos do texto, bem como nos elementos que distinguem a narração dos “sinais” joaninos dos relatos milagrosos dos sinópticos.

2.1 Léxico/Vocabulário

O evangelho de João encontra-se escrito numa linguagem antiga e que a nós nos pode soar estranha. O grego no qual redigido quarto evangelho era a língua vulgarmente utilizada no século I. O seu vocabulário é bastante limitado: entre as 15 420 palavras que compõem o evangelho, só existem 1011 vocábulos diferentes¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf. PAZ, C. Mora; GRILLI, M.; DILLMANN, R. – *Lectura pragmalinguística de la Biblia: Teoría y aplicación*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999, p. 31-40. Colección «Evangelio y Cultura»; 1.

¹¹⁵ Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan*, p. 44.

¹¹⁶ Cf. *Ibidem*.

Embora o vocabulário utilizado pelo evangelho de João seja bastante reduzido, ainda assim é consideravelmente distinto daquele que é usado nos evangelhos sinópticos. Se olharmos para a terminologia utilizada por João na perícopa em estudo (“manifestar” [φανερῶω]¹¹⁷, “enviar” [πέμπειν]¹¹⁸, o “mundo” [κόσμος]¹¹⁹, a “luz” [φῶς]¹²⁰)¹²¹, apercebemo-nos de que estes termos aparecem raramente nos sinópticos. Pelo contrário, as noções mais utilizadas pelos sinópticos (como o “Reino” [βασιλεία]¹²², o “demônio” [δαιμόνιον]¹²³, “purificar” [καθαρίζειν]¹²⁴, o “evangelho” [εὐαγγελίζεσθαι/εὐαγγέλιον]¹²⁵, a “parábola” [παραβολή]¹²⁶, “força/poder [δύναμις]¹²⁷...”) ¹²⁸ aparecem excepcionalmente em João¹²⁹.

Embora não se possa afirmar que João crie um vocabulário completamente novo, verifica-se uma peculiar seleção de palavras pela sua parte. Ainda que o seu estilo se manifeste pesado e se desenvolva dentro de limites muito estreitos, a verdade é que tal recurso mostra ser um instrumento eficiente no alcance da finalidade a que o autor se propõe. Com requintes de mestre, João confia na sua mensagem, acreditando que a mesma pode ser sintetizada em algumas proposições fundamentais e expressa através de uma estudada economia de termos¹³⁰.

Todo o texto da perícopa encontra-se marcado por substantivos que se repetem ao longo do relato. No que diz respeito às personagens, “Jesus” (Ἰησοῦς, οὗ; ὁ) e o “cego” (τυφλός, ἡ, ὁν) são os principais vocábulos utilizados. O primeiro surge sete vezes¹³¹ no capítulo 9 e uma vez na nossa perícopa de estudo, em Jo 9,3. Já o adjetivo substantivado “cego” aparece quinze vezes no evangelho de João, sendo que a

¹¹⁷ Aparece 0x em Mt; 1x em Mc; 0x em Lc; 9x em Jo.

¹¹⁸ Surge 4x em Mt; 1x em Mc; 10x em Lc; 32x em Jo.

¹¹⁹ Tem 8 ocorrências em Mt, 2 em Mc, 3 em Lc e 78 em Jo.

¹²⁰ Em Mt aparece 7 x, em Mc 1x, em Lc 7x, em Jo 23.

¹²¹ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003, p. 27.

¹²² Aparece 57x em Mt, 20x em Mc, 46x em Lc, 5x em Jo.

¹²³ Surge 11x em Mt, 11x em Mc, 23x em Lc, 6x em Jo.

¹²⁴ Tem 7 ocorrências em Mt, 4 em Mc, 7 em Lc, 0 em Jo.

¹²⁵ Aparece 5x em Mt, 7x em Mc, 10x em Lc, 0x em Jo.

¹²⁶ Tem 17 ocorrências em Mt, 13 em Mc, 18 em Lc, 0 em Jo.

¹²⁷ Surge 13x em Mt, 10x em Mc, 15x em Lc, 0x em Jo.

¹²⁸ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 27-28.

¹²⁹ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p.37.

¹³⁰ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 28.

¹³¹ Jo 9,3.11.14.35.37.39.41

esmagadora maioria delas surge no capítulo 9, num total de *treze* vezes¹³². Na perícope em análise, aparece *duas* vezes, em Jo 9,1.2¹³³.

Os outros nomes, referentes a personagens, que surgem na perícope, são os “discípulos” (μαθητής, οἱ; ὁ), que aparece *uma* vez no texto em análise (cf. Jo 9,2), e os “pais” (γονεύς, ἕως; τό), que aparece *duas* vezes (cf. Jo 9,2.3). O primeiro surge *quatro* vezes no capítulo 9, enquanto que o segundo aparece *seis* vezes¹³⁴.

O substantivo “obra” (ἔργον, οὐ; τό) também faz parte do vocabulário próprio do quarto Evangelho, aparecendo num total de *vinte e sete* vezes em João e *duas* vezes na perícope que estamos a analisar (τὰ ἔργα: cf. Jo 9,3.4)¹³⁵. Os substantivos dia e noite (cf. Jo 9,4: ἡμέρα - νύξ) inserem-se na categoria dos pares opostos, que também constitui uma das características da linguagem de João.

Quanto aos outros substantivos, na nossa perícope de estudo aparece “mundo” (κόσμος, οἱ; ὁ) *duas* vezes (cf. Jo 9,5), num total de *setenta e oito* vezes no evangelho de João e *três* no capítulo 9¹³⁶; e “luz” (φῶς, φωτός; τό) *uma* vez (cf. Jo 9,5), num total de *vinte e três* vezes no Evangelho de João¹³⁷. Outros vocábulos que surgem na perícope são: “terra” (χαμαί), que surge *uma* vez, em Jo 9,6; “piscina” (κολυμβήθρα, ας; ἡ), que aparece *uma* vez, em Jo 9,7; “Siloé” (Σιλωάμ), que tem uma ocorrência em Jo 9,7; e “lama” (πηλός, οἱ; ὁ), que ocorre *duas* vezes, em Jo 9, 6. Este último substantivo surge apenas *três* vezes em todo o Evangelho, aparecendo todas elas no capítulo 9: além das duas já assinaladas, o mesmo ocorre também em Jo 9,11. O termo “saliva”/ “escarro” (πτύσμα, ματος; τό) aparece apenas *uma* vez em João (cf. Jo 9,6), precisamente na perícope que nos propomos a analisar¹³⁸. Outros substantivos que também aparecem são: “olhos” (ὀφθαλμός, οἱ; ὁ), que ocorre *uma* vez em Jo 9, 6¹³⁹; “homem” (ἄνθρωπος, οὐ; ὁ), que tem *uma* ocorrência em Jo 9,1 e que aparece várias vezes no evangelho de João¹⁴⁰; e “Rabbi” (Ραββί), que significa mestre e que aparece *uma* vez em Jo 9,2. Esta

¹³² Jo 9,1.2.13.17.18.19.20.24.25.32.39.40.41

¹³³ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek Testament*. 5ª ed. Edinburgh: T & T Clark, 1978, p. 963-964.

¹³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 174.610.

¹³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 556.

¹³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 556.

¹³⁷ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. (editado por I. Howard Marshall) – *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed. London; New York: T & T Clark, 2002, p. 1086.

¹³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 956.

¹³⁹ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek Testament*, p. 742.

¹⁴⁰ Cf. MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. (editado por I. Howard Marshall) – *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed, p. 70-71.

é característica de João, aparecendo mais vezes no quarto evangelho do que nos sinópticos¹⁴¹.

No corpo do Evangelho, observa-se um número suficientemente importante de termos aramaicos, que aparecem transliterados, traduzidos ou em versão equivalente e interpretação grega: “Rabbi” (cf. Jo 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8), “Rabbouni” (cf. Jo 20,16), “Messias” (cf. Jo 1,41; 4,25), “Siloé” (cf. Jo 9,7), “Betesda” (cf. Jo 5,2), “Gabbathá” (cf. Jo 19,13), “Golgothá” (cf. Jo 19,17). Este vocabulário manifesta uma inserção do quarto Evangelho na tradição Palesteniense. Contudo, o Evangelho de João foi escrito desde o princípio em grego, ainda que a sua linguagem acuse um colorido semítico¹⁴².

Há no texto expressões típicas de João como “ἐγὼ εἰμι”. Quanto ao verbo ἀποκρίνομαι, este aparece muitas vezes, não só em João, mas também nos Sinópticos, caracterizando o início do diálogo de Jesus com os seus interlocutores. Nesta perícopé, aparece no diálogo de Jesus com os discípulos (Jo 9,3: Jesus respondeu). Observa-se, portanto, uma mudança do estilo narrativo para o discursivo.

2.2 Partes e Formas de Discurso (Gramática)

A construção gramatical do quarto evangelho é bastante correta, embora seja pouco elegante e relativamente simples, não apresentando a mesma complexidade do estilo helenístico da época. Tal deriva, em parte, das influências semíticas que o relato parece ter sofrido, o que levou alguns autores, no passado, a pensar que o quarto evangelho se tratava de uma obra escrita originalmente em aramaico e traduzida para grego. Tal concepção, hoje, encontra-se completamente ultrapassada, considerando-se antes que o evangelho terá sido escrito diretamente em grego, encontrando-se este, contudo, fortemente influenciado por uma envolvimento judaica, dado que, à época da redação do evangelho, o grego se havia tornado, no Oriente do Império Romano, a língua utilizada por todos os povos. Mesmo os judeus, alguns séculos antes, haviam traduzido o AT para o grego, utilizando um estilo fortemente semítico. Era, portanto,

¹⁴¹ Cf. Mt 23,7.8; 26,25.49; Mc 9,5; 11,21; 14,45.

¹⁴² Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan*, p. 45.

neste contexto pluricultural que vivia a comunidade joanina e no qual foi redigido o evangelho de João¹⁴³.

A nossa perícope de estudo, Jo 9,1-7, é constituída por 107 palavras, distribuídas do seguinte modo: 31 verbos, 21 substantivos, 2 adjectivos, 14 pronomes, 2 advérbios, 7 preposições, 16 conjunções e 14 artigos. Exceptuando estes últimos, olharemos mais de perto para cada uma destas classes gramaticais.

2.2.1 Verbos

No que se refere aos tempos e formas verbais, João ignora o uso do participípio futuro, do infinitivo futuro e do optativo, formas que caracterizavam a literatura grega na época. Pelo contrário, ele emprega os tempos de modo adequado, fazendo alternar, para a narração, o aoristo e o presente histórico.

O aoristo não expressa a duração de uma ação, mas antes constata que esta, seja qual for a sua duração, encontra-se reduzida a um limite, a um ponto. Esta característica fundamental faz com que este tempo seja utilizado para exprimir uma constatação, na qual se faz uma afirmação “pontual” que é capaz de abarcar tudo, resumindo sem necessidade de detalhar. Utilizando uma imagem geométrica, podemos dizer que o aoristo corresponde a um círculo, cujo centro o verbo nunca descreve, mas torna manifesto o seu contexto, de forma explícita ou através de uma dedução lógica¹⁴⁴.

Na perícope em questão (Jo 9,1-7), embora se verifique uma alternância entre o aoristo e o presente histórico, observa-se uma clara predominância do primeiro: o aoristo aparece *catorze* vezes¹⁴⁵ e o presente histórico¹⁴⁶, forma usada para narrar um acontecimento, surge *sete* vezes. Neste ponto, o Evangelho de João assemelha-se ao de Marcos, enquanto Lucas, mais literário, evita o presente histórico.

A pessoa predominante é a terceira, contudo, no v. 4, encontramos a 1ª pessoa do plural (ἡμεῖς) e, no v. 5, a 1ª pessoa do singular (εἰμι), além de que, no v. 7, nos deparamos com a segunda pessoa do singular, na palavra dirigida ao cego.

¹⁴³ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio*, p. 42.

¹⁴⁴ Cf. ZERWICK, Max; GROSVENOR, Mary – *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008, p. xx-xxi.

¹⁴⁵ v. 1: εἶδεν (viu); v. 2: ἠρώτησαν (perguntaram); ἤμαρτεν (pecou); γεννηθῆν (nascesse); v. 3: ἀπεκρίθη (respondeu); ἤμαρτεν (pecou); φανερωθῆν (se manifestem); v. 6: ἔπτυσεν (cuspiu); ἐποίησεν (fez); ἐπέχρισεν (ungiu); v. 7: εἶπεν (disse); ἀπῆλθεν (foi/partiu); ἐνίψατο (lavou-se); ἦλθεν (voltou).

¹⁴⁶ v. 4: δεῖ (é necessário); ἐστίν (é); ἔρχεται (vem); δύναται (pode); v. 5: ὃ (esteja/estou); εἰμι (sou); v. 7: ἐρμηνεύεται (é traduzido).

É também neste último versículo que encontramos as únicas formas verbais do texto que se encontram no modo imperativo: ὕπαγε e νίψαι. De resto, a maioria dos verbos encontra-se no modo indicativo, à excepção de γεννηθῇ (v. 2), de φανερωθῇ (v. 3) e de ᾧ (v. 5), que se encontram no modo conjuntivo, e de ἐργάζεσθαι (v. 4), que se encontra no modo infinitivo.

É necessário ainda salientar que 5 dos verbos assumem a forma de participípios. Assim sendo, no nosso texto, temos 3 participípios presente (v. 1: παράγων; v. 2: λέγοντες; v. 7: βλέπων), 2 participípios aoristo (v. 4: πέμψαντός; v. 6: εἰπὼν) e 1 participípio perfeito (v. 7: Ἀπεσταλμένος). Os participípios παράγων (v. 1) e εἰπὼν (v. 6) predicam-se de Jesus, enquanto que λέγοντες (v. 2) se refere aos discípulos. Quando Jesus diz que é necessário realizar as obras, enquanto é dia, João refere-se àquele que enviou Jesus, utilizando para isso o participípio πέμψαντός (v. 4). Para indicar a tradução do nome da piscina, o evangelista utiliza o participípio Ἀπεσταλμένος (v. 7). Por fim, temos a constatação de que o cego regressou vendo (v. 7: βλέπων). A utilização do participípio, neste caso, poderá indicar que o caminho da visão é um caminho em aberto, que não se conquista de imediato, mas que se vai percorrendo gradualmente.

No v. 2, temos aquilo a que se chama de *participípio pleonástico*, dado que se utiliza o participípio (λέγοντες) juntamente com uma forma verbal (ἠρώτησαν) cujo significado é essencialmente o mesmo. A utilização destas duas formas verbais, “questionaram dizendo”, torna-se redundante, pelo que estamos perante uma expressão pleonástica¹⁴⁷.

No que diz respeito à voz dos verbos, esta exprime a relação da ação com o seu sujeito, podendo ser ativa, passiva ou médio-passiva. Na voz ativa, aparece o sujeito como agente ou existente; na voz passiva, o sujeito é o receptor da ação; enquanto na voz média, a ação do sujeito encontra-se relacionada com ele mesmo, recaindo sobre ele¹⁴⁸.

No nosso texto de estudo, a maioria das formas verbais encontra-se na voz ativa, excepção feita a γεννηθῇ (v. 2), a φανερωθῇ (v. 3) e a ἐρμηνεύεται (v. 7), que se encontram na voz passiva, e a ἀπεκρίθη (v. 3), a ἐργάζεσθαι (v. 4), a δύναται (v. 4), νίψαι (v. 7) e ἐνίψατο (v. 7), que se encontram na voz médio-passiva¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*. Navara: Editorial Verbo Divino, 1997, p. 154-156.

¹⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 103.

¹⁴⁹ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni: testo greco, Neovulgata Latina, Analisi Filologica, Traduzione Italiana*. 2ª ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986, p. 342-346.

Algumas destas formas encontram-se na voz passiva ou média, porque decorrem de verbos deponentes que, embora sejam conjugados na voz passiva ou na voz média, possuem um significado ativo. É o caso de ἀπεκρίθη (v. 3), ἐργάζεσθαι (v. 4), e δύναται (v. 4). Estes verbos mantêm a sua significância da voz ativa, à excepção do verbo ἀποκρίνομαι (v. 3), que apenas adquire o seu significado de *responder* quando se encontra na voz média. Na voz ativa, este significa “separar”, “escolher”, “decidir”.

Além do mais, como já mencionamos, os verbos na voz média adquirem um sentido reflexo, sendo que a ação se reflecte diretamente sobre o sujeito. Neste sentido, o “trabalharmos” (ἐργάζεσθαι) do versículo 4 recai sobre Jesus e os seus discípulos, enquanto que o “lava-te” (νίψαι) e o “lavou-se” (ἐνίψατο) do v. 7 recai sobre o cego.

É de salientar ainda que João utiliza a passiva em certos verbos que implicam a ação de Deus. Assim acontece com o verbo φανερώω, no v. 3, cuja voz passiva utilizada (φανερωθῆν) se refere ao “manifestar” das obras de Deus¹⁵⁰.

2.2.2 Substantivos

Dos substantivos que surgem no texto, apenas dois são nomes próprios: Ἰησοῦς (v. 3) e Σιλωάμ (v. 7), surgindo cada um deles apenas uma vez. O primeiro alude a Jesus, um dos principais intervenientes do texto, ao passo que o segundo se refere ao nome da piscina onde o cego se foi lavar. O facto destes serem os únicos substantivos próprios pode ser significativo, revelando uma íntima relação entre eles. Com efeito, Jesus é o ‘Enviado’ de Deus. Este é o significado de Siloé, que o evangelista insiste em mencionar.

Jesus, além de ser chamado pelo seu nome próprio, também é tratado pelo substantivo comum “rabi” (v. 2) e se identifica com a Luz do mundo. Estes dois outros substantivos comuns (“luz” e “mundo”) são também de grande importância, já que, de alguma forma, demarcam o espaço de atuação de Jesus (o mundo) e o modo como Ele actua: Ele é a Luz que ilumina.

Outros substantivos comuns que importa mencionar são μαθητής, οὗ (v. 2) e ἄνθρωπος, οὗ (v. 1), dado que nos colocam perante os outros principais intervenientes do relato. O primeiro apresenta-nos os discípulos, que dão início ao diálogo, enquanto o segundo coloca-nos perante aquele que despoleta toda a cena e que é caracterizado pelo

¹⁵⁰ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelio secondo Giovanni*, p. 343.

adjetivo substantivado *τυφλός, ἡ, όν* (v. 1.2). Aquele homem era cego desde o seu nascimento (*γενετή, ἥς; ἡ*). Este é um pormenor importante que não pode ser desprezado.

Os substantivos são todos concretos. Quanto ao género temos 9 substantivos masculinos, 4 substantivos femininos e 6 substantivos neutros. Quanto ao número, 12 substantivos encontram-se no singular e 7 no plural. Temos ainda dois substantivos que são indeclináveis, já que são transliteração do aramaico, a saber *Παββί* (v. 2) e *Σιλωάμ* (v. 7).

2.2.3 Pronomes

O nosso texto de estudo contém 14 pronomes, dos quais 6 são demonstrativos, 4 são possessivos, 2 são pessoais, 1 é interrogativo e 1 é relativo.

É de salientar a utilização do pronome *αὐτός, αυτή, αυτό*. Este tanto pode ser demonstrativo como também pode assumir a função de pronome possessivo, quando vem em genitivo e em posição predicativa. É o caso de *αὐτοῦ*, que aparece *duas* vezes no v. 2 e *uma* vez no v. 3 e no v. 6. No primeiro caso, este pronome refere-se a Jesus (os *seus* discípulos = os discípulos *dele* [de Jesus]); no segundo e terceiro casos, refere-se ao homem cego de nascença (os *seus* pais = os pais *dele* [do homem cego de nascença]); na quarta ocorrência, refere-se novamente ao cego (os *seus* olhos = os olhos *dele* [do cego]).

Nos restantes casos, *αὐτός, αυτή, αυτό* funciona como pronome demonstrativo. No v. 2, *αὐτόν* refere-se a Jesus (os discípulos questionaram *este* [Jesus]); no v. 3, *αὐτῷ* refere-se ao cego de nascença (*neste* = no cego); no v. 7, *αὐτῷ*, mais uma vez, também se refere ao cego (disse *a este* = disse ao cego).

Outro pronome demonstrativo é *οὗτος, αυτή, τοῦτο*. Este aparece no v. 2 e no v. 3 sob a forma *οὗτος*, referindo-se em ambos os casos ao cego. Surge também no v. 6, na forma neutra, *ταῦτα*, para se referir às coisas que Jesus havia falado antes de proceder à realização do sinal.

Estes dois pronomes funcionam como fator de coesão do texto. Mediante a sua utilização, remete-se para algo anteriormente citado, permitindo e facilitando a união com a frase precedente. Estes pronomes aparecem várias vezes, não só na nossa perícopa de estudo, como no capítulo 9 e em todo o quarto evangelho.

No nosso texto ocorrem ainda dois pronomes pessoais, ambos no v. 4: *ἡμᾶς* e *με*. O primeiro trata-se daquilo a que Nollí chama de plural de participação, já que com ele

Jesus associa os seus discípulos à sua atividade¹⁵¹. Quanto ao segundo, este refere-se a Jesus, a quem o Pai enviou para trabalhar as suas obras.

Esta perícope contém também um pronome interrogativo, *τίς* (v. 2), que introduz a pergunta dos discípulos sobre a origem do pecado que causou aquela enfermidade ao homem.

Por fim, temos também o pronome relativo *ὃς, ἥ, ὅ*, que aqui assume a forma *ὃ* para se referir a *Σιλωάμ*, o seu antecedente, o qual o referido pronome está a substituir.

2.2.4 Adjetivos e advérbios

A nossa passagem de estudo é parca em adjetivos e advérbios. Adjetivos apenas surge um, *τυφλός, ἡ, όν*, o qual tem duas ocorrências: *τυφλόν*, no v. 1; e *τυφλός*, no v. 2. Em ambos os casos, este refere-se à condição do homem que Jesus e os seus discípulos encontraram: ele é cego desde o seu nascimento (cf. Jo 9,1). Esta é a condição fundamental para que nele se possam manifestar as obras de Deus.

Quanto a advérbios, ocorrem 2 no nosso texto: *οὐδεὶς* (v. 4) e *χαμαί* (v. 6). O primeiro trata-se de um advérbio de negação, que exprime a incapacidade de alguém trabalhar durante a noite, enquanto o segundo é um advérbio de lugar, dado que exprime o local onde Jesus colocou a saliva para fazer o barro.

2.2.5 Preposições

No nosso texto, encontramos 5 preposições, num total de 7 ocorrências. Assim sendo, aparece *duas* vezes a preposição *ἐκ*, *duas* vezes a preposição *ἐν*, *uma* vez a preposição *ἕως*, *uma* vez a preposição *ἐπὶ* e *uma* vez a preposição *εἰς*.

O uso da preposição *ἐκ* seguida de genitivo é caraterístico do NT, contando com cerca de 915 ocorrências¹⁵². Esta construção é utilizada para indicar a origem, o início ou a proveniência de algo¹⁵³. Em João, esta forma encontra-se pelo menos em 42 ocasiões, no lugar do genitivo partitivo¹⁵⁴. Na nossa perícope de estudo aparece *duas* vezes, nos vv. 1 e 6. No primeiro caso, a utilização desta forma serve para exprimir o

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 343.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, p. 342.

¹⁵³ Cf. ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 71.

¹⁵⁴ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 30.

momento em que teve início a cegueira do homem: *desde* a nascença (ἐκ γενετῆς); no segundo caso, funciona como modo de explicar a proveniência da lama: fez a lama *da* saliva, *a partir da* saliva, *com* a saliva (ἐκ τοῦ πύσματος).

Quanto à preposição ἐν, esta é uma das preposições características do NT, sendo a mais frequente de todas, apresentado aproximadamente 2713 ocorrências¹⁵⁵. O seu significado fundamental é *em*, exprimindo o lugar onde se concretiza determinada ação. No nosso texto, esta preposição surge no v. 3 e no v. 5. No primeiro caso, refere-se ao homem cego como o “lugar”, o “espaço” onde Deus manifestará as suas obras; ao passo que no segundo caso, apresenta o mundo como o local onde Jesus está e onde se irá revelar como sendo a Luz.

A preposição ἕως, segundo Nolli, trata-se de uma preposição imprópria do NT, aparecendo apenas 145 vezes¹⁵⁶. Esta exprime uma ideia de limite temporal. No nosso texto aparece no v. 4, para indicar o tempo durante o qual será possível trabalhar: é necessário trabalhar as obras de Deus enquanto é dia.

Outra das preposições que surge no relato é a preposição ἐπὶ. Esta faz parte do conjunto de preposições que são próprias do NT, podendo vir seguida de genitivo (216x), de dativo (176x) ou de acusativo (464x)¹⁵⁷. No caso da nossa perícopa de estudo, ἐπὶ vem seguida de acusativo, pelo que exprime essencialmente a ideia de movimento para colocar sobre¹⁵⁸. De facto, há um movimento de Jesus para colocar o barro *sobre* os olhos do cego (v. 6).

Por fim, temos a preposição εἰς. Esta também faz parte das preposições próprias do NT, aparecendo cerca de 1753 vezes¹⁵⁹. Segundo Nolli, esta preposição constitui uma forma peculiar da preposição ἐν, confundindo-se com ela e sendo a segunda mais usada depois da mesma. Esta preposição tem associado a si um sentido de movimento e de direção, que lhe pode advir tanto da utilização do acusativo como do uso de um verbo de movimento, assim como do próprio contexto. No caso de Jo 9,7, este sentido é inculcado à preposição pela utilização de um verbo de movimento, a saber, ὑπάγε (vai)¹⁶⁰. Esta preposição “envia” o cego no sentido da piscina de Siloé, para aí se lavar nas águas do ‘Enviado’.

¹⁵⁵ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 343.

¹⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 344.

¹⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 345.

¹⁵⁸ Cf. ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 67.

¹⁵⁹ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 346.

¹⁶⁰ Cf. ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 57-59.

2.2.6 Conjunções

A nossa perícope de estudo é composta por 16 conjunções, sendo que a grande maioria delas (12) é coordenativa. Dentre estas há que realçar a copulativa *καὶ*, que conta com 7 ocorrências (vv. 1.2.6[2x].7[3x]). Além desta, temos mais uma oração copulativa: a conjunção *οὐτε*, que surge *duas* vezes no v. 3. Temos ainda *uma* conjunção disjuntiva, *ἢ*, no v. 2; *uma* conjunção adversativa, *ἀλλά*, no v. 3; e uma conjunção conclusiva, *οὖν*, no v. 7.

Em João, é de salientar o uso da *parataxis*. Enquanto o grego se distingue pelo uso de uma sintaxe hipotática, isto é, de uma construção gramatical complexa na qual as orações se unem por meio de conjunções ou pelo uso de um particípio subordinado, João prefere utilizar a *parataxis*, que consiste na utilização de orações curtas ligadas apenas pela conjugação “e” (*καὶ*)¹⁶¹. A nossa perícope de estudo é rica nesta técnica literária, apresentando uma série de orações principais relacionadas entre si pela conjunção *καὶ* (vv. 1.2.6.7)¹⁶². Além disso, a partícula *καὶ*, no início do capítulo 9, parece sugerir a continuação e prolongamento da Festa das Tendias.

Quanto à forma *οὐ/οὐτε...ἀλλά*, trata-se de uma construção gramatical que surge cerca de *setenta e cinco* vezes no evangelho de João¹⁶³. A conjunção coordenada adversativa *ἀλλά*, por si só, não significa oposição, mas adquire este valor quando se segue a uma frase negativa¹⁶⁴. Assim sendo, através da forma *οὐ/οὐτε...ἀλλά*, nega-se um dos membros para ressaltar o outro¹⁶⁵. No NT, esta construção, seguida de *ἵνα*, só aparece em Jo 1,8; 9,3; 11,52 e 1 Jo 2,19¹⁶⁶.

A conjunção *οὖν* também é característica do estilo de João, encontrando-se *cento e noventa e quatro* vezes no Evangelho de João e *uma* vez na nossa perícope de estudo, em Jo 9,7¹⁶⁷. Aliada ao frequente uso que o autor do quarto evangelho faz desta partícula, encontra-se a forma pouco usual com que ele a utiliza. Com João, a conjunção perde o seu valor argumentativo, para se converter numa simples ilação narrativa, fazendo progredir a narração ou reconduzindo-a ao tema principal. Este valor narrativo

¹⁶¹ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 37.

¹⁶² «καὶ παράγων ...καὶ ἡρώτησαν» (Jo 9,1.2);

«...ἔπτυσεν...καὶ ἐποίησεν...καὶ ἐπέχρισεν...καὶ εἶπεν ...καὶ ἐνίψατο, καὶ ἦλθεν» (Jo 9,6.7).

¹⁶³ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 30.

¹⁶⁴ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 343.

¹⁶⁵ Cf. ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 181.

¹⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p.30.

¹⁶⁷ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 346.

pode encontrar-se *cento e dez* vezes em João, enquanto no restante NT não surge mais de *quatro* vezes¹⁶⁸.

Quanto às orações subordinadas, só as encontramos nos vv. 2-5. A subordinação serve para realçar a oração principal e define a relação que as outras orações têm com esta. Para cumprir esta finalidade, o grego utiliza conjunções como *ὅτε* (quando) [sentido temporal], *ἵνα* (para que) [consecutiva /final], *ὅτι* (porque) [causal], *καίτοι*, *καίπερ* (embora) [concessiva], etc. A oração subordinada tanto pode anteceder a oração principal, como a pode suceder¹⁶⁹.

Em João, é de salientar o uso da conjunção *ἵνα*. Esta aparece com grande frequência no quarto evangelho, constituindo uma das suas principais características. Na nossa perícopa de estudo esta ocorre *duas* vezes, em Jo 9,2.3 O uso desta partícula torna-se especialmente chamativo pelo facto de, em João, termos um registo particularmente numeroso de orações que carecem de um sentido de finalidade¹⁷⁰. No caso de Jo 9,2, por exemplo, *ἵνα* surge como uma conjunção subordinada de valor consecutivo.

A conjunção consecutiva apresenta o termo para o qual uma ação tende por sua natureza ou necessidade, ao passo que uma conjunção final refere-se ao termo para o qual uma ação se dirige devido à intenção do agente. Estamos, portanto, perante duas situações muito semelhantes, sendo que em ambos os casos temos uma consequência, acrescentando-se, no caso da finalidade, a intenção do agente. Dado que, na evolução de uma língua, os termos afins têm tendência a se confundir, também no grego helenístico os limites entre a consequência e a finalidade tendem a diluir-se. Tal facto acentua-se no âmbito da linguagem bíblica, visto que todo o pensamento hebreu se encontra imbuído pela ideia de que Deus é a causa principal e universal de quanto existe e acontece¹⁷¹.

Em Jo 9,2, embora haja quem fale em predestinação, a verdade é que seria difícil de aceitar um sentido de desígnio ou de intento por parte da divindade, sendo mais natural e simples considerar que a conjunção *ἵνα* indica apenas resultado ou consequência¹⁷², exprimindo, assim, o termo para o qual a ação se dirige por natureza e

¹⁶⁸ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 29.

¹⁶⁹ Cf. ZERWICK, Max; GROSVENOR, Mary – *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*, p. xxxvii.

¹⁷⁰ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 32.

¹⁷¹ Cf. ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*, p. 149-150.

¹⁷² Cf. HENDRIKSEN, William – *Comentario al Nuevo Testamento: Exposición del Evangelio según San Juan*. Kalamazoo : Libros Desafío, 1981, p. 48.

tendência própria, sem qualquer intenção por parte daquele que atua¹⁷³. Temos, portanto em Jo 9,2 uma oração subordinada consecutiva. Segundo Lagrange, o que resulta mais estranho é que a ação que se segue a *ἵνα* não seja considerado como algo que há-de vir, mas algo já realizado¹⁷⁴.

Em Jo 9,3, a conjunção *ἵνα* tem um valor final, exprimindo a razão, o motivo, o propósito de uma ação e não do sujeito dessa mesma ação, pelo que estamos perante uma oração subordinada final.¹⁷⁵ As orações *finais* com *ἵνα* são um pouco mais de 100, enquanto que as *não finais* com *ἵνα* são cerca de 40. Logo, a proporção de *orações finais* com *ἵνα* em relação as *não finais* com *ἵνα* é de 5 para 2 no quarto evangelho¹⁷⁶.

Nos vv. 4-5, temos uma série de orações subordinadas temporais. Em Jo 9,4, encontramos duas destas orações: «enquanto é dia (*ἕως ἡμέρας ἐστίν*)...quando ninguém pode trabalhar (*ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι*)», introduzidas respetivamente pelas conjunções “enquanto” (*ἕως*) e “quando” (*ὅτε*). Já em Jo 9,5, encontramos *uma* única oração subordinada temporal: «enquanto estou no mundo (*ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ*)», introduzida por “enquanto” (*ὅταν*)¹⁷⁷.

Além disto, só encontramos uma oração subordinada relativa com significado explicativo, no v. 7: «que quer dizer ‘Enviado’ (*ὁ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος*)», introduzida pelo pronome relativo *ὅς, ἡ, ὃ*, que neste caso assume a função de sujeito da oração, referindo-se e estando no lugar do substantivo precedente “*Σιλωάμ*”¹⁷⁸.

2.3 Encadeamento de Palavras e Frases

Uma vez feito o estudo lexical e morfológico do texto, analisaremos de seguida a disposição, a combinação e a função que as diferentes palavras assumem nas diversas orações, procurando perceber o modo como elas se relacionam entre si, com vista a tecerem o conjunto sintático-semântico a que atribuímos o nome de texto. Na realização desta análise tomaremos cada um dos versículos individualmente, apresentando primeiramente um esquema ilustrativo ao qual se segue uma breve explicação.

¹⁷³ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 342.

¹⁷⁴ Cf. LAGRANGE, M.-J. – *Évangile selon Saint Jean*. 7ªed. Paris: J. Gabalda et C^{ie} Editeurs, 1948, p. 259.

¹⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 343.

¹⁷⁶ Cf. HENDRIKSEN, William – *Comentario al Nuevo Testamento*, p. 51.

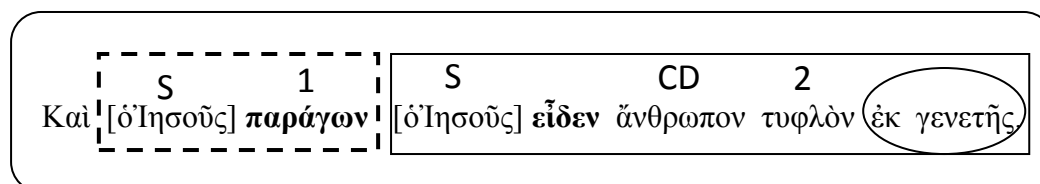
¹⁷⁷Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 343-344.

¹⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 346.

Na concreção deste esquema ilustrativo, discriminaremos cada um dos elementos tomando o seguinte modelo de distinção:

- A. Cada período é inserido nos **retângulos arredondados**; as orações subordinantes ou coordenadas são assinaladas com **retângulos retos**; as orações subordinadas são colocadas nos **retângulos picotados**.
- B. Os predicados vêm colocados a **negrito**.
- C. O sujeito é identificado com a sigla **S**.
- D. Os concordantes com o sujeito são assinalados com o número **1**.
- E. O complemento direto é identificado com a sigla **CD**.
- F. Os concordantes com o complemento direto são assinalados com o número **2**.
- G. Ao complemento indireto é atribuída a sigla **CI**.
- H. Os complementos determinativos vêm **sublinhados** e ligados por uma **seta** à palavra que determinam.
- I. Os vocativos vêm identificados com a sigla **V**.
- J. Os complementos circunstanciais são colocados dentro de um **círculo**.
- K. Os elementos subentendidos são colocados dentro de **parêntesis retos**.

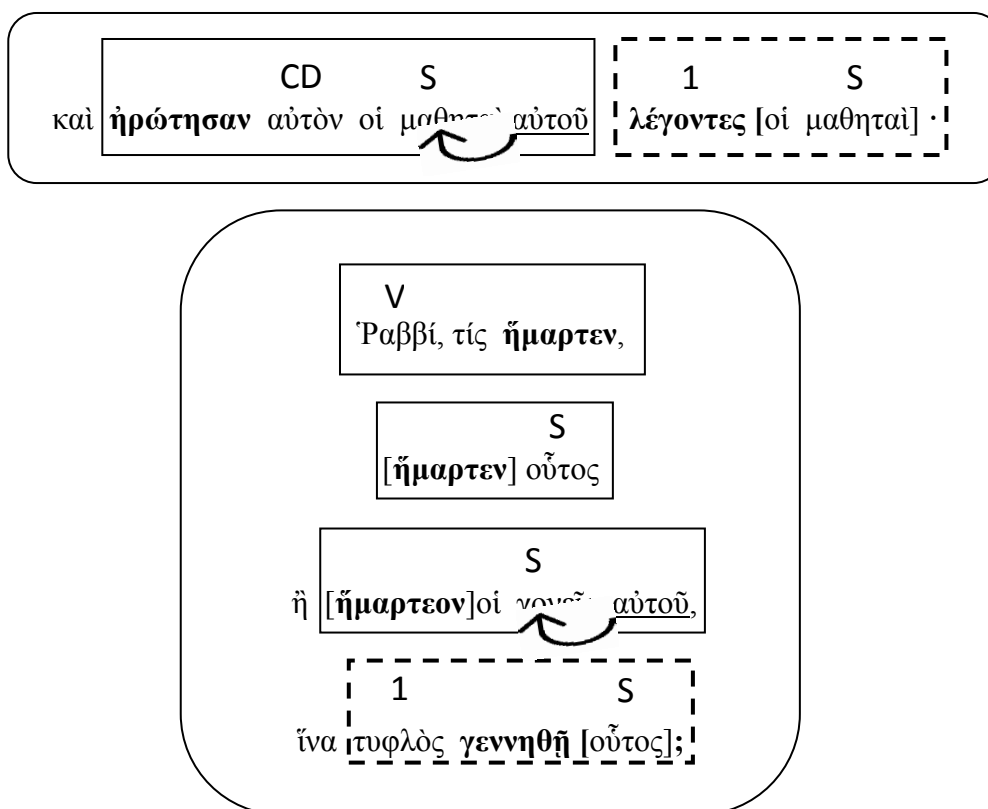
Versículo 1



O v. 1 é constituído por um único período, onde encontramos uma oração subordinada participial (*Καὶ παράγων*) e uma oração subordinante (*εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς*). Na primeira, *παράγων* trata-se de um particípio adverbial circunstancial, que indica o tempo em que se realizou a ação: *quando Ele passava*. Este particípio predica-se de Jesus (*ὁ Ἰησοῦς*). Este é o sujeito subentendido das duas orações, já que a nossa passagem de estudo se encontra intimamente ligada, pela conjunção *καὶ*, ao final do capítulo 8, onde Jesus se subtrai às mãos daqueles que O querem apedrejar e sai do templo.

O complemento direto da oração subordinada é *ἄνθρωπον*, com o qual concorda o atributo qualificativo *τυφλὸν*, caracterizando a condição do homem. Por fim, temos um complemento circunstancial de tempo, *ἐκ γενετῆς*, que indica a duração da sua condição de cegueira¹⁷⁹.

Versículo 2



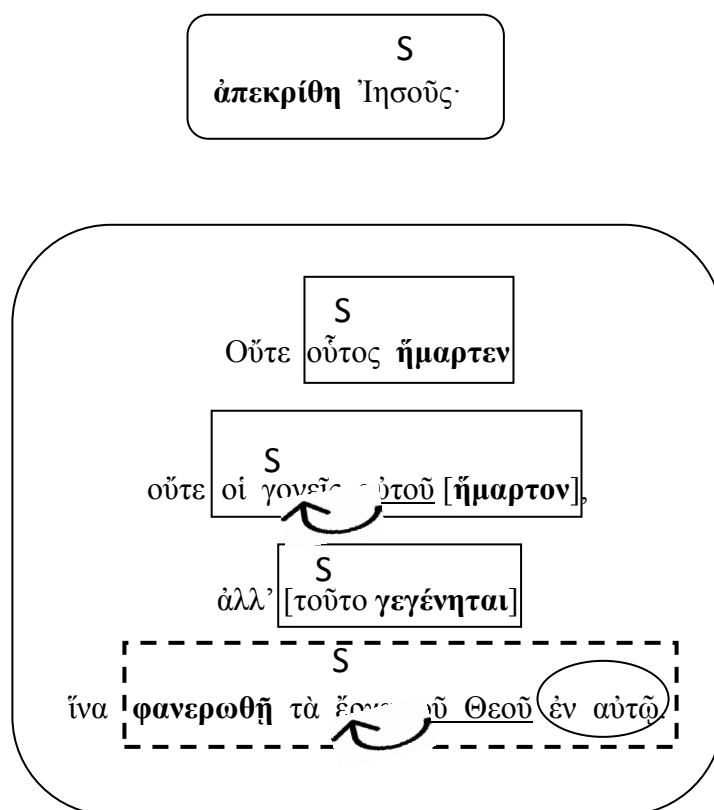
O segundo versículo é constituído por dois períodos, sendo que o primeiro, que se encontra em discurso indireto, introduz o segundo, que vem em discurso direto. O primeiro período é composto por duas orações: uma oração subordinante (*καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*) e uma oração subordinada participial (*λέγοντες*). O sujeito de ambas é *os discípulos* (*οἱ μαθηταὶ*). O particípio *λέγοντες* pode ser considerado um particípio descritivo ou gráfico, já que é supérfluo e pode ser omitido, ainda que a sua utilização resulte numa melhor descrição da ação¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 342.

¹⁸⁰ Cf. CARDOSO, António de Brito – *Gramática Grega do Novo Testamento*. Coimbra: [s.n.], 1961, p.111.

O segundo período é composto por várias orações coordenadas interrogativas. As duas primeiras são orações coordenadas copulativas assindéticas, enquanto a terceira é coordenada disjuntiva. Por fim, temos uma oração subordinada com valor consecutivo¹⁸¹.

Versículo 3

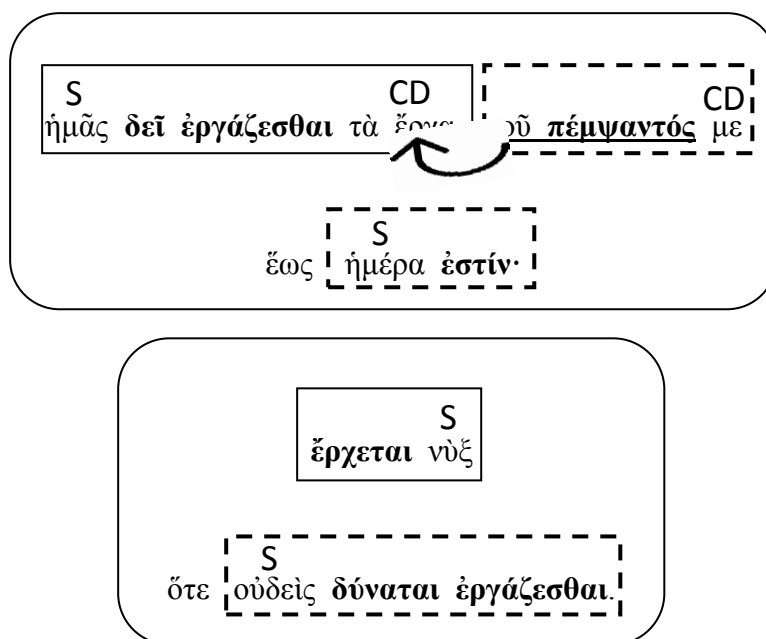


Tal como o versículo antecedente, o v. 3 também é composto por duas frases, encontrando-se a primeira delas em discurso indireto e a segunda em discurso direto. A primeira é uma frase simples, ao passo que a segunda é uma frase composta, onde podemos encontrar duas orações coordenadas copulativas, introduzidas pela conjunção *οὐτε*, e uma oração coordenada adversativa, iniciada pela conjunção *ἀλλά*, e onde, para um melhor entendimento do sentido do texto, se pode subentender o pretérito perfeito do verbo *γίγνομαι* e o sujeito indefinido *τοῦτο*. Por último, temos uma oração subordinada final, introduzida pela conjunção *ἵνα*, que procura exprimir o motivo, o

¹⁸¹ Cf. NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni*, p. 342-343.

propósito da cegueira daquele homem. Nesta oração, encontramos um complemento circunstancial de lugar onde, expresso em sentido figurado e cuja utilização aponta para o cego como o “lugar” onde se manifestarão as obras de Deus (τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ)¹⁸².

Versículo 4



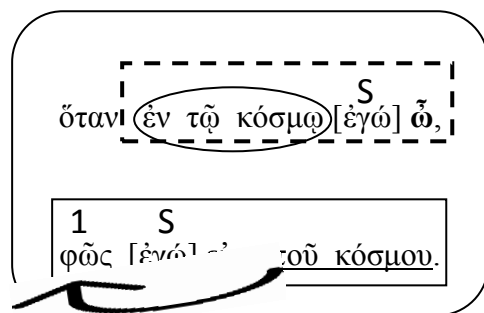
O quarto versículo continua com o discurso directo de Jesus, iniciado no versículo anterior, sendo constituído por dois períodos. O primeiro compreende uma oração subordinante (ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα) e duas orações subordinadas: uma subordinada participial (τοῦ πέμψαντός με) e uma subordinada temporal (ἕως ἡμέρα ἐστίν). Na oração subordinante, temos um predicado composto, formado por um verbo impessoal (δεῖ) e um infinitivo completivo (ἐργάζεσθαι). O particípio substantivado πέμψαντός predica-se de τὰ ἔργα, funcionando como seu complemento determinativo.

O segundo período é composto por duas orações: uma oração subordinante (ἔρχεται νῦν) e uma oração subordinada temporal (ὅτε οὐδείς δύναται ἐργάζεσθαι). Esta última é constituída por um sujeito impessoal (οὐδείς) e por um verbo composto (δύναται ἐργάζεσθαι)¹⁸³.

¹⁸² Cf. *Ibidem*, p. 343.

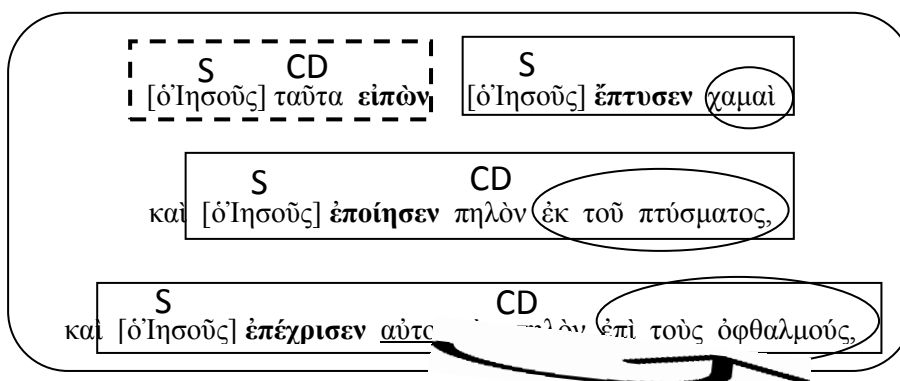
¹⁸³ Cf. *Ibidem*, p. 343-344.

Versículo 5



O v. 5 é constituído por um único período, o qual tem na sua composição duas orações: uma oração subordinada temporal (*ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾤ*) e uma oração subordinante (*φῶς εἰμι τοῦ κόσμου*). O sujeito subentendido de ambas as orações é *ἐγώ*, pedido pelos verbos conjugados na primeira pessoa do singular. A oração temporal possui um complemento circunstancial de lugar onde (*ἐν τῷ κόσμῳ*), enquanto na oração subordinante *φῶς τοῦ κόσμου* funciona como nome predicativo do sujeito, sendo *τοῦ κόσμου* complemento determinativo de *φῶς*¹⁸⁴.

Versículo 6



No v. 6 encontramos um só período, com quatro orações: uma oração subordinada participial (*ταῦτα εἰπὼν*), uma oração subordinante (*ἔπτυσεν χαμαὶ*) e duas orações coordenadas copulativas sindéticas (*καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος* e *καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς*). Todas as orações possuem como sujeito subentendido *ὁ Ἰησοῦς*. O particípio aoristo (*εἰπὼν*), utilizado na primeira

¹⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 344.

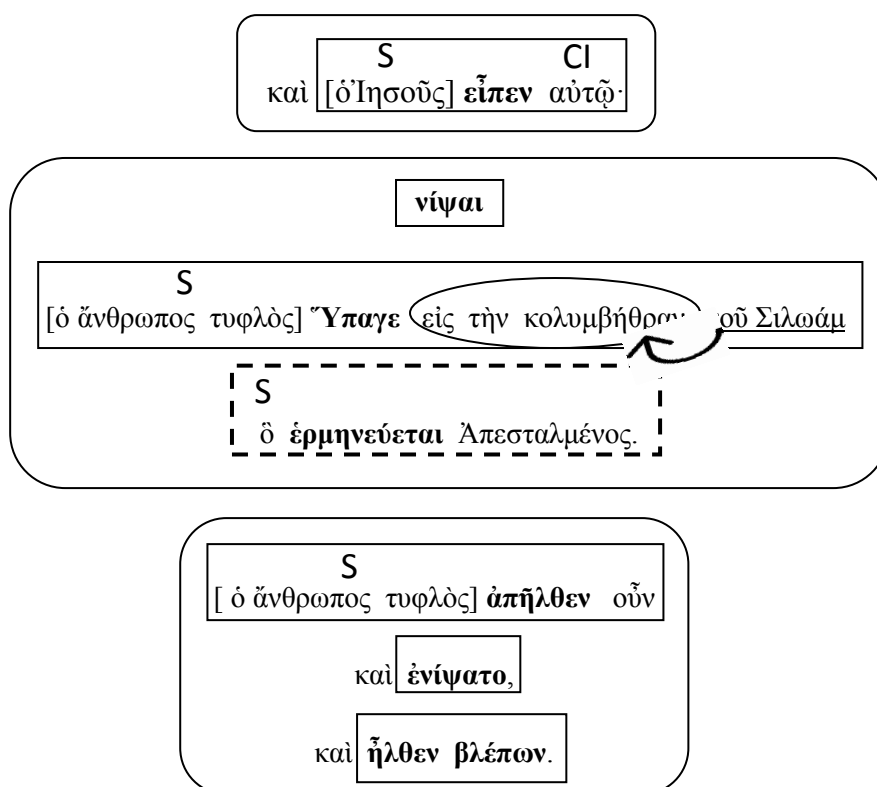
oração, não pela sua natureza, mas pelo seu uso, indica prioridade em relação à ação do verbo principal¹⁸⁵.

Na oração subordinante, temos um complemento circunstancial de lugar para onde, indicado através do advérbio indeclinável *χαμαί*, que exprime o movimento da saliva para a terra, de modo a fazer barro.

Na primeira oração coordenada, encontramos um complemento circunstancial de matéria (*ἐκ τοῦ πύσματος*), já que exprime o “material” a partir do qual se produziu o barro, indicando de onde este procede.

Na última oração, deparamo-nos com um complemento circunstancial de lugar onde (*ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς*), sendo que *αὐτοῦ* funciona como complemento determinativo de *τοὺς ὀφθαλμούς*.

Versículo 7



No sétimo versículo, deparamo-nos com uma alternância entre o discurso indireto e o discurso direto. Neste sentido, podemos dividir o mesmo em três períodos,

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*, p. 345.

onde o primeiro e o último se encontram em discurso indireto, enquanto o segundo vem em discurso direto.

O primeiro período (*καὶ εἶπεν αὐτῷ*) introduz o mandato de Jesus, ao passo que o terceiro (*ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἦλθεν βλέπων*) exprime a conclusão do mesmo, acentuada pela utilização da conjunção coordenada conclusiva *οὖν*, que faz a narração avançar e progredir para uma conclusão.

O sujeito subentendido do segundo e terceiro períodos é o homem cego (*ὁ ἄνθρωπος τυφλός*), que Jesus envia e que responde afirmativamente ao seu mandato.

No segundo período, encontramos duas orações coordenadas copulativas assindéticas (*νίψαι* e *Ὑπαγε εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ*), onde *εἰς τὴν κολυμβήθραν* desempenha a função de complemento circunstancial de lugar para onde, decorrente da utilização da preposição *εἰς* com acusativo. Embora *Σιλωάμ* seja indeclinável, sabemos que este funciona como complemento determinativo de *τὴν κολυμβήθραν*, já que é antecedido de *τοῦ*, a forma em genitivo do artigo *ὁ, ἡ, τό*. Subordinada à oração *Ὑπαγε εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ*, segue-se uma oração relativa simples com valor explicativo (*ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος*), onde o antecedente de *ὃ* é *Σιλωάμ*.

Por fim, no terceiro período, podemos encontrar três orações coordenadas sindéticas: uma conclusiva (*ἀπῆλθεν οὖν*) e duas copulativas (*καὶ ἐνίψατο* e *καὶ ἦλθεν βλέπων*)¹⁸⁶.

2.4 Notas Caraterísticas do Estilo

Até aqui já fomos assinalando algumas características próprias do estilo joanino, tanto ao nível lexical como ao nível gramatical:

- 1) A utilização de vocábulos tipicamente joaninos, que, comparativamente com os sinóticos, apresentam um elevado número de ocorrências no quarto evangelho, como “enviar” (*πέμπει*), o “mundo” (*κόσμος*), a “luz” (*φῶς*);
- 2) O uso de termos de origem aramaica, como “*Rabbi*” ou “*Siloé*”;

¹⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 346.

- 3) O uso da construção gramatical *οὐ/οὐτε...ἀλλά*, seguida de *ἵνα*, que só aparece nos escritos joaninos;
- 4) A utilização da conjunção *οὖν* com valor narrativo, que aparece um número substancial de vezes em João, comparativamente com o restante NT;
- 5) O uso da *parataxis*, rara no grego clássico;
- 6) A grande frequência com que João utiliza a conjunção *ἵνα* com valor consecutivo.

Estudadas as características morfo-sintáticas do quarto evangelho, olharemos agora para os recursos literários e estilísticos mais característicos do relato joanino e que se encontram evidentemente presentes na nossa perícopa de estudo. Depois procuraremos perceber em que aspetos é que o relato dos “sinais” joaninos se aproxima ou afasta dos relatos sinópticos dos milagres.

2.4.1 Recursos literários e estilísticos

O Evangelho de João e, em especial, o nosso texto distinguem-se pelo recurso a *elementos da retórica grega*, bem como pela acentuada utilização do *equivoco*, da *ironia*, de *expressões com vários sentidos* e do *simbolismo*, que tendem a gerar uma série de incompreensões e “mal-entendidos”. Além do mais, também é de salientar o uso que o evangelista faz da *inclusão*, assim como a sua capacidade de utilizar e de articular a *narração*, o *discurso* e o *diálogo*.

a) Uso de elementos da retórica grega

Um dos rasgos distintivos do relato joanino é a utilização de elementos característicos da retórica clássica. No mundo antigo, a retórica consistia na arte da persuasão ou da discussão com um oponente, com o intuito de, num ambiente judicial, convencer um auditório ou refutar as acusações de um acusador. O autor do quarto evangelho utilizará alguns destes elementos retóricos, com a finalidade de levar os seus leitores a crerem em Jesus. Um dos elementos retóricos mais utilizados por João é a *polêmica*, daí que, especialmente entre os capítulos 5 e 10, Jesus apareça constantemente a discutir com os seus oponentes, respondendo às acusações que lhe fazem, especialmente relacionadas com a sua pretensão de ser Filho de Deus. Este

contexto forense explica o facto de encontrarmos no evangelho de João vários termos judiciais¹⁸⁷.

Neste sentido, na nossa passagem de estudo, os discípulos são as testemunhas das pretensões de Jesus, enquanto os “sinais”, ou “obras” (cf. Jo 9,3), constituem as provas concretas e verificáveis da sua filiação divina. Tais “sinais” não deixam lugar para equívocos quanto ao seu carácter explícito e quanto à sua origem divina. Por exemplo, o homem a quem se deu a vista, em Jo 9,1, tinha nascido cego, algo inaudito na história universal¹⁸⁸.

b) O equívoco e a ironia

Embora possam parecer, em parte, situações antagónicas, o *equívoco* e a *ironia* encontram-se estreitamente relacionados. O *equívoco* trata-se da utilização de termos que podem ser entendidos de diversas formas; é esta sua ambiguidade que conduz ao mal-entendido¹⁸⁹. Tal se sucede porque Jesus, para se descrever a si próprio ou para apresentar a sua mensagem, utiliza conceitos que carregam consigo um significado natural e outro espiritual ou figurado. O interlocutor confunde-se relativamente ao sentido das palavras de Jesus e interpreta-as em função das convicções que prevalecem no mundo. Assim, enquanto Jesus pensa no seu sentido espiritual, os seus interlocutores apenas apreendem o seu sentido natural ou literal¹⁹⁰. Num diálogo, o interlocutor de Jesus não alcança o significado da figura ou metáfora por Ele utilizada, ficando-se pelo seu sentido verbal ou material, pelo que se proporciona, assim, a ocasião favorável para Jesus explicar mais detalhadamente o seu pensamento e desenvolver a sua doutrina. O equívoco encontra-se no texto precisamente para guiar o leitor, para permitir-lhe não se equivocar, mas optar pela boa interpretação. Estas figuras, tão susceptíveis a equívocos, constituem, deste modo, uma estudada técnica literária, utilizada pelo autor para conduzir o leitor à verdade sobre Jesus. Por outro lado, segundo Brown, estas figuras ou metáforas serão o equivalente joanino das parábolas do Reino que aparecem nos sinópticos, já que para João o Reino do Céu já está entre nós na pessoa de Jesus¹⁹¹.

¹⁸⁷ Cf. OKURE, Teresa – Juan. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1310.

¹⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 1311.

¹⁸⁹ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio*, p. 43.

¹⁹⁰ Cf. OKURE, Teresa – Juan. In FARMER, William R. (ed.) – *CBInt*, p. 1311.

¹⁹¹ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio de San Juan y las Epistolas Joanicas*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1965, p. 18. Conoce la Biblia: Nuevo Testamento; 5.

Outra técnica literária utilizada por João é a *ironia*, que aproveita a discrepância que existe entre o sentido aparente de um acontecimento e o seu sentido oculto que, na verdade, se trata do seu sentido verdadeiro¹⁹². Esta técnica aparece quando os adversários de Jesus fazem uma afirmação sobre Ele, num tom depreciativo ou sarcástico ou que expressa de forma inadequada a sua identidade. Contudo, o leitor sabe que estas afirmações são mais verdadeiras ou significativas do que os interlocutores de Jesus pretendem ou crêem. Enquadra-se neste sentido o “Dá glória a Deus!” que os fariseus disseram, em Jo 9,24, ao homem que fora cego. Irónica e inconscientemente, estes estão como que a reconhecer a divindade de Jesus, embora afirmem logo de seguida que Ele é um pecador. Através da ironia, o evangelista faz confidências ao leitor que, como um iniciado, possui um conhecimento sobre Jesus de que os seus interlocutores carecem¹⁹³.

c) Expressões com vários sentidos

O autor do quarto evangelho também faz uso de palavras, expressões ou narrações com mais do que um nível de significado. Tal deriva das circunstâncias em que se formou o evangelho de João. Assim sendo, podemos identificar neste dois níveis de significância, a que Okure chama de *nível histórico primário* e *nível histórico secundário*¹⁹⁴. O sentido do primeiro brota do contexto histórico em que viveu Jesus e da interpretação que o seu auditório fez das suas palavras e das suas ações, analisadas de acordo com os seus próprios antecedentes religiosos e as suas maneiras de pensar. O segundo nível adquire o seu sentido a partir da interpretação feita pelo público cristão pós-pascal do evangelista. Este público encontrava-se distante dos acontecimentos que tiveram lugar com Jesus e com o seu auditório, pelo que é de se esperar que vissem nos mesmos um significado mais profundo do que aquele que o auditório judeu de Jesus havia visto. Dado que a mensagem de Cristo era pregada e ensinada na Igreja primitiva, sendo usada como oração na liturgia, os cristãos foram apreendendo todas as suas implicações, passando a compreender muito melhor o que Jesus havia querido dizer e ensinar do que aqueles que o haviam ouvido pela primeira vez na Galileia e em Jerusalém. Deste modo, estes primeiros cristãos seriam capazes de entender muito melhor as ideias de Jesus sobre a Igreja e os sacramentos, especialmente o batismo e a

¹⁹² Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p.38.

¹⁹³ Cf. OKURE, Teresa – Juan. In FARMER, William R. (ed.) – *CBIInt*, p. 1311.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*.

eucaristia. Uma comunidade que tivesse recebido estes sacramentos poderia aperceber-se, por exemplo, do profundo significado baptismal da luz, da unção, da água, presente na passagem do cego de nascença (cf. Jo 9,5-7)¹⁹⁵.

d) O simbolismo

Outra das características literárias do quarto evangelho é o uso do simbolismo. João recorre frequentemente à linguagem simbólica, a fim de melhor se aceder à mensagem evangélica, mediante o estabelecimento de pontes entre a experiência quotidiana do leitor e a revelação salvífica de Jesus. São vários os registos nos quais os símbolos se podem fazer presentes. Em determinadas circunstâncias, são as personagens que adquirem um valor simbólico, sem que percam a sua realidade concreta e humana. Há que destacar aqui o cego de nascença da nossa perícopa de estudo, que simboliza e incarna o processo que conduz do desconhecimento ao conhecimento, da incredulidade à fé em Cristo. Através destas personagens, João aponta os caminhos que devem ser percorridos por aqueles que se aproximam de Jesus, a fim de aceitarem plenamente a sua revelação.

Outro tipo de símbolos, utilizados por João, expressa-se no uso de conceitos antitéticos: dia/ noite; luz/trevas. Estes dois pólos, entre os quais se joga o caminho do Homem, exprimem o contraste existente entre a aceitação de Jesus e a sua rejeição. Diante dos muitos caminhos que lhe são propostos, o leitor deve escolher aquele que conduzirá à Luz da revelação de Deus.

Por fim, também alguns relatos do evangelho têm um significado simbólico, sendo que, em alguns casos, os discursos ou diálogos que se seguem às ações de Jesus explicitam este significado. É o caso do capítulo 9, onde a série de diálogos que se segue à cura do cego de nascença procura explicar o seu sentido¹⁹⁶.

e) A inclusão

João faz, ainda, uso de um recurso literário designado de *inclusão*. Este consiste na repetição, no final de uma passagem ou secção, de uma palavra ou conceito mencionado no início dessa mesma passagem, com o objetivo de o enfatizar. Esta é uma forma de unir secções, juntando o princípio com o fim. Tal acontece em Jo 9,41, onde a

¹⁹⁵ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio de San Juan y las Epistolas Joánicas*, p. 19-20.

¹⁹⁶ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio*, p. 45-46.

alusão à cegueira dos fariseus nos remete para o cego de nascença que nos aparece logo no início do capítulo, em Jo 9,1. Este recurso convida o leitor a estar atento ao significado acumulativo dos acontecimentos narrados e à sua mútua conexão¹⁹⁷.

f) Narrações, discursos e diálogos

O evangelho de João também é caracterizado por grandes narrações, que apresentam fortes rasgos dramáticos e que se desenvolvem e são impulsionadas por um forte sentido de “suspense”, expectativa e tensão. Em contraste com os sinópticos, nos quais o ministério de Jesus se desenrola em pequenas cenas, em João encontramos largas narrações, nas quais não só se narra um acontecimento, um encontro ou uma cura, como também se exploram todos os seus detalhes teológicos¹⁹⁸. É o caso do capítulo 9 e da cura do cego de nascença, onde além de se narrar o “sinal” extraordinário (cf. Jo 9,1-7), se procura explicitar o seu significado, através das controvérsias e dos diálogos que se geram em seguida (cf. Jo 9,8-10). Esta cena encontra-se fortemente dramatizada, apresentando uma admirável naturalidade e verdade humanas. Contudo, embora estejamos perante um relato vibrante e cheio de vida, não podemos deduzir que os seus pormenores tenham sido captados ao vivo. Ainda que se verifique sempre uma projeção da realidade e da atualidade sobre o relato, a verdade é que o espírito humano é sempre o intermediário entre um acontecimento e a sua transmissão, pelo que é importante não se atribuir um carácter de historicidade aquilo que pode não passar de habilidade do narrador. Neste sentido, o melhor é tentar ignorar a dose de interpretação do autor ou da tradição que ele recolhe e ler o texto como uma catequese¹⁹⁹.

Ainda assim, a obra apresenta algum rigor temporal, encontrando-se estruturada cronologicamente de acordo com as festas judaicas: três Páscoas ou um período de dois anos completos, Jo 2,13; 6,4; 12,1; a festa dos Tabernáculos (15-22 de tišri) e a festa da Dedicção (25 de kišlêw). Registam-se os espaços temporais, os dias e as horas com precisão (cf. Jo 4,40; 11,9; 12,1; 20,26) ou aproximadamente (Jo 2,12). Quanto aos dados geográficos, estes também são bastante consistentes, encontrando nós no quarto evangelho mais geografia e topografia da Palestina do que no conjunto dos sinópticos. Os acontecimentos não são narrados superficialmente, mas colocando uma grande

¹⁹⁷ Cf. OKURE, Teresa – Juan. In FARMER, William R. (ed.) - *CBInt*, p. 1312.

¹⁹⁸ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio*, p. 42.

¹⁹⁹ Cf. JAUBERT, Annie – *Para ler o evangelho segundo S. João*, p. 13.

atenção aos pormenores e fazendo uso de um realismo pitoresco, semelhante ao de Mc. Muitas das coisas que são omitidas nos sinópticos são-nos apresentadas por João²⁰⁰.

Mateos e Barreto consideram, porém, que o pensamento de João não se desenvolve de forma linear, sendo que cada parte contém o todo ao mesmo tempo que exprime um aspeto da conceção central a partir da qual toda a teologia de João se desenvolve. O autor do quarto evangelho apresenta uma visão clara do grande acontecimento da morte de Jesus na cruz, pelo que se volta sobre ele constantemente, de várias formas e de diferentes perspetivas. Assim sendo, a sua obra avança como uma espiral que se move do exterior para o centro, explicando-se, deste modo, a repetição do mesmo tema em distintos níveis, que nos aproximam cada vez mais do núcleo. À medida que nos aproximamos do acontecimento central, a morte de Jesus, o evangelista vai concentrando os dados apresentados nas explicações anteriores e a sua linguagem simbólica, que se encontra “espalhada” ao longo de todo o texto, acumula-se nas cenas da cruz²⁰¹.

Intimamente relacionados com as narrações encontram-se os *discursos*, constituindo esta relação um traço importante do evangelho de João. Em determinadas situações, o autor une à narração um discurso, que explicita o significado do relato que o precede, não se percebendo, em alguns casos, quando termina um e começa o outro. Este procedimento literário encontra-se, por exemplo, em Jo 9-10.

Segundo Jaubert e a maioria dos especialistas, em João, os discursos levam a marca do autor do quarto evangelho, não correspondendo a uma transcrição literal das palavras de Jesus²⁰². Os discursos joaninos não se assemelham aos dos sinópticos nem temática nem estilisticamente. Enquanto estes últimos são recompilações das palavras de Jesus, que assumem uma grande variedade de temas, os discursos joaninos focam-se num único tema, encontrando-se, muitas vezes, centrados na relação entre o Pai e o Filho, o que não se verifica nos sinópticos; tratam-se, portanto, de “discursos trinitários”²⁰³. Acontece, ainda, que, nos sinópticos, os discursos tomam a forma de uma elevada instrução moral, utilizam exemplos simples da vida quotidiana e quase não possuem um tom polémico, enquanto que em João assumem uma grande preocupação com a missão e a pessoa de Jesus, apresentando uma linguagem difícil e um tom de

²⁰⁰ Cf. LEONARD, W. – Evangelio Según San Juan. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*, vol. 3, p. 668.

²⁰¹ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 26.

²⁰² Cf. *Ibidem*, p. 10.

²⁰³ Cf. GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio*, p. 42.

aberta hostilidade. Tanto o seu conteúdo como a sua linguagem são os próprios de uma crise, que havia de resolver-se mediante a aceitação ou a rejeição de Jesus e dos títulos por Ele reivindicados²⁰⁴.

Outro processo literário muito utilizado por João é o diálogo. Os diálogos joaninos relacionam-se muito provavelmente com as formas comuns utilizadas pela filosofia da época, utilizando processos facilmente reconhecíveis como, por exemplo, o *equivoco*. Os diálogos no quarto evangelho, mesmo aqueles que são breves, carregam consigo importantes ensinamentos teológicos, expressos ora de forma mais clara, ora de forma mais enigmática ou simbólica²⁰⁵.

O capítulo 9 apresenta-se, portanto, sob a forma de narração (a cura de um cego na piscina de Siloé – cf. Jo 9,6-7) e de diálogos: teológico, entre Jesus e os seus discípulos (cf. Jo 9,2-5), e sob a forma jurídica (cf. Jo 9,10-34), que procuram explicitar o significado dos “sinais” narrado. As duas partes são intimamente ligadas e formam uma unidade joanina simples de narração e discurso²⁰⁶. Temos, assim, no capítulo 9, uma sequência de narração e diálogo à qual se segue um monólogo, que tem início em Jo 10, com as palavras enfáticas “*Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν*” (“em verdade, em verdade vos digo”).

2.4.2 Elementos característicos da narração dos “sinais” joaninos

A nossa perícope de estudo corresponde ao sexto dos “sinais” realizados por Jesus no evangelho de João, contendo em si, portanto, o relato de uma “obra” extraordinária. Nos sinóticos, tais relatos obedecem a uma estrutura específica. Olhemos, pois, para a cura do cego de nascença e tentemos perceber as especificidades e os rasgos distintivos do relato joanino, bem como os elementos que possui em comum com os relatos milagrosos dos sinóticos.

Os relatos milagrosos desenvolvem-se em torno da noção de limite, pelo que a ação começa com a exposição de um obstáculo aparentemente intransponível, que causa choque nos leitores, para logo depois se ultrapassar esse limite mediante a realização de

²⁰⁴ Cf. LEONARD, W. – Evangelio Según San Juan. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *VDCOMSE*, vol. 3, p. 670.

²⁰⁵ Cf. ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan*, p. 46.

²⁰⁶ Cf. DODD, Charles Harold – *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 459-460.

um milagre. O obstáculo, que no início se revelava insuperável, no final resulta como transponível²⁰⁷.

Este traçado básico da estrutura do relato milagroso é, especialmente utilizado por João, que o utiliza de modo mais claro do que os sinópticos. Assim sendo, o evangelista, primeiramente, apresenta o obstáculo: as pessoas da boda que não tinham vinho (cf. Jo 2,3); o filho do funcionário real que estava a morrer e que se encontrava em Cafarnaúm, longe de Caná (cf. Jo 4,47); o paralítico que não tinha ninguém que o metesse na piscina (cf. Jo 5,5-7); a grande multidão, que duzentos denários não chegariam para alimentar, sendo que só tinham cinco pães e dois peixes (cf. Jo 6,7-9); o mar que estava agitado (cf. Jo 6,18); o homem que era cego desde o seu nascimento (cf. Jo 9,1); Lázaro que estava morto havia quatro dias (cf. Jo 11,39).

Face a estes limites e ao contrário daquilo que se sucede nos sinópticos, não existem gritos de súplica, nem prostrações, nem petições explícitas, limitando-se o infeliz a constatar a sua situação deplorável. Se porventura alguém formula algum tipo de petição, acaba por ser questionado (cf. Jo 2,4), repreendido (cf. Jo 4,48) ou até mesmo aparentemente ignorado (cf. Jo 11,3-7), pelo que ao obstáculo se acrescenta uma dificuldade suplementar: a aparente negação por parte do taumaturgo. Esta aparência de negação procura sublinhar o facto de que a iniciativa é de Jesus, não se podendo “obrigar” o Verbo de Deus. Assim, a cena vê-se transfigurada pelo olhar de Jesus: é Ele que “vê” o paralítico desvalido (cf. Jo 5,6), é Ele que “vê” a multidão com fome no deserto (cf. Jo 6,5), é Ele que “vê” o homem cego de nascença (cf. Jo 9,1); é Ele que “vê” a esperança dos miseráveis e toma a iniciativa²⁰⁸.

João não sobressai a realização do “sinal” enquanto tal, a sua atenção não se centra no prodígio, pois não interessa como é que este se deu, mas apenas o seu resultado. O efeito do milagre recebe, assim, um grande relevo, sendo engrandecido e ampliado por João²⁰⁹. Deste modo, a água não é apenas convertida em vinho, mas é transformada num vinho melhor que o primeiro (cf. Jo 2,10); a multidão não só fica saciada como ainda sobram doze cestos de comida (cf. Jo 6,12-13); Jesus não cura apenas um cego, mas um homem que era cego desde a nascença (cf. Jo 9,1); Lázaro não só volta à vida, como sai do túmulo com os pés e as mãos atados com ligaduras (cf. Jo 11,44).

²⁰⁷ Cf. LÉON-DUFOUR, Xavier – Los milagros de Jesús según Juan. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) – *Los milagros de Jesús*, p. 261.

²⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 262.

²⁰⁹ Cf. *Ibidem*, p. 262-263.

Enquanto os sinópticos ficam calados quanto à origem última dos milagres, deixando-os mergulhar no mistério de Deus, João atreve-se a abrir os olhos do leitor, mostrando que Jesus é a “palavra de Deus feita carne”, de tal modo que o milagre não é uma mera consequência do poder comunicado por Deus a Jesus, mas é a expressão da própria Palavra que é Jesus.

Por outro lado, nos sinópticos, os relatos geralmente terminam com uma aclamação ou com uma expressão de admiração, bem como com uma referência à fama que se estendia. Contudo, tal não se verifica em João, onde a aclamação das multidões não serve outro propósito que não seja refletir o equívoco sobre a pessoa de Jesus. A finalidade última do relato milagroso é a glória de Deus manifestada em Jesus²¹⁰.

Quanto à presença da fé nos relatos dos “sinais” no quarto evangelho, esta resulta surpreendente, surgindo expressamente mencionada em apenas dois relatos, nos quais é exigida como requisito prévio: na cura do filho do funcionário real (cf. Jo 4,47.50) e na reanimação de Lázaro (cf. Jo 11,25). Em todos os demais relatos, a fé não é uma condição, mas uma consequência do “sinal”, convertendo-se em reconhecimento da glória de Jesus. Neste sentido, não basta ver prodígios para aceder à verdadeira fé na palavra de Jesus. Contudo o ver é a plataforma normal do crer, embora deva culminar sempre no crer na Palavra viva.

Em João, quem adquire maior relevo não é o obstáculo, nem o moribundo, nem mesmo a fé; quem apresenta maior relevância é o taumaturgo que constitui o ponto de coesão do relato do “sinal”, já que a iniciativa absoluta é de Jesus. Se é verdade que nos sinópticos Ele já ocupava um lugar central, não é menos verdade que a fé se referia ao homem Jesus, que recebia de Deus o poder necessário, continuando centrada num acontecimento esperado. Em João, a fé encontra-se focada na pessoa de Jesus, a Palavra feita carne, na qual se faz presente a própria glória de Deus²¹¹.

Depois de apresentarmos superficialmente as principais características do relato milagroso, olhemos, agora mais pormenorizadamente para o esquema ordinário de milagre com que nos deparamos nos evangelhos sinópticos. Na maioria das narrações sinópticas, podemos detetar o seguinte esquema tradicional de narração dos milagres, embora nem sempre possamos encontrar nesses relatos todas estas etapas:

²¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 263.

²¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 364-365.

1. Apresentação das pessoas necessitadas e do taumaturgo;
2. Pedido implícito ou explícito de cura por parte do enfermo;
3. Resposta de Jesus mediante um gesto ou uma palavra;
4. Realização/constatação do milagre;
5. Efeitos que produz nos presentes.

Também nos sinais joaninos é possível se identificar este esquema, embora a unidade estilística, impressa pelo autor na obra, possa, por vezes, dificultar a tarefa de reconhecer todas estas etapas²¹².

Olhemos de perto para o relato da cura do cego de nascença (Jo 9), objecto do nosso trabalho. Segundo Tuñi e Alegre, neste “sinal” é possível identificarmos quase todas as etapas características dos “relatos milagroso” dos sinópticos:

1. O relato de Jo 9 começa com a apresentação do taumaturgo e da pessoa necessitada: Jesus e o cego de nascença, respectivamente – «Ao passar, Jesus viu um homem cego de nascença» (v. 1).
2. A petição por parte do enfermo não está presente neste relato, já que a iniciativa da cura é de Jesus. Em vez do pedido, existe um diálogo entre Jesus e os seus discípulos.
3. Os gestos e palavras de Jesus também estão presentes na narração: «Dito isto, cuspiu no chão, fez lama com a saliva, ungiu-lhe os olhos com a lama e disse-lhe: “Vai, lava-te na piscina de Siloé” - que quer dizer ‘Enviado’» (vv. 6-7).
4. Temos depois a realização do milagre: «Ele foi, lavou-se e regressou a ver» (v. 7).
5. Por fim, temos o efeito provocado nos que o conheciam: «Então, os vizinhos e aqueles e os que costumavam vê-lo antes a mendigar perguntavam: “Não é este o que estava por aí sentado a pedir esmola?”» (v. 8)²¹³.

Como é fácil constatar, encontramos em João um relato essencialmente coincidente com as narrações sinópticas de milagres, não se verificando alterações significativas nem nos detalhes, nem na ordem, nem no modo de apresentação.

²¹² Cf. TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos*, p. 31.

²¹³ Cf. *Ibidem*, p. 31-32.

Continuando a seguir de perto Tuñi e Alegre, detenhamo-nos mais longamente no relato de Jo 9,1-8, a fim de aí descobrirmos os elementos característicos da narração joanina, que a permitem distinguir do relato tradicional.

No versículo 1, afirma-se que Jesus, ao passar, viu um homem cego de nascença. A forma “ao passar” (*παράγων*) não é nem inaugurada por João nem exclusiva sua. Podemos encontrar esta mesma forma na tradição sinótica: «Passando ao longo do mar da Galileia, viu Simão e André...» (Mc 1,16); «Ao passar, viu Levi...» (Mc 2,14); «Ao sair dali (*παράγοντι*), seguiram-no dois cegos...» (Mt 9,27). Quanto ao “homem cego de nascença”, esta é a única ocorrência em todo o NT, onde preferencialmente se utiliza a forma «desde o ventre materno» (cf. Act 3,2; 14,8). De qualquer modo, dá-se ênfase à limitação do homem, isto é, à sua dificuldade para ver, da mesma forma que em Jo 5,5 também se realça o facto de o paralítico da piscina de Betesda se encontrar enfermo há 38 anos. Não obstante o facto de esta particularidade de destacar a gravidade da situação se encontrar presente também nos sinóticos (o possesso de Gerasa (cf. Mc 5,1-10); os 12 anos de enfermidade da mulher que tinha hemorragias (cf. Mc 5,25); a mulher doente por causa de um espírito, há 18 anos (cf. Lc 13,11)), a verdade é que João faz sobressair a dificuldade da condição dos enfermos de uma maneira mais proeminente²¹⁴.

Depois, no v. 2, surpreende a presença dos discípulos, que se encontravam ausentes da cena desde o final do capítulo 6. Durante os capítulos 7 e 8, Jesus entabulou discussões com os judeus, sem que se fizesse alguma referência à presença dos discípulos. Contudo, a sua intervenção parece fazer parte do esquema tradicional do milagre, onde ordinariamente os discípulos aparecem para colocar dificuldades (cf. Mt 15,23; cf. Mc 10,13). Aqui, contudo, eles apresentam um problema teológico sobre a relação pecado/enfermidade, ao qual já se havia aludido em Jo 5,14, onde se parece defender um ponto de vista diferente do aqui apresentado: «Vê lá: ficaste curado. Não peques mais, para que não te aconteça coisa ainda pior». Estamos, assim, perante elementos que o autor terá recolhido da tradição²¹⁵ (cf. Mc 2,1-12).

No v. 3, a frase introdutória «para que se manifestem nele as obras de Deus» é joanina em toda a sua amplitude. Assim sendo, a expressão “para que” (*ἵνα*) é tipicamente joanina, surgindo em diversas ocasiões (cf. Jo 1,8.31; 3,17; 11,52; 12,9.47; 13,18; 14,31; 15,25...). O verbo “manifestar-se” (*φανερόω*) também é manifestamente

²¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 32.

²¹⁵ Cf. *Ibidem*.

joanino, aparecendo apenas uma vez nos sinópticos, no evangelho segundo S. Marcos (cf. Mc 4,22). Por fim, a expressão “as obras de Deus” só a encontramos em João²¹⁶.

A análise dos versículos 4 e 5 permite-nos concluir que a resposta de Jesus se encontra impregnada de características joaninas, visto que os temas nela tratados são claramente de inspiração joanina, nomeadamente a contraposição dia-noite que, embora implicitamente, aparece várias vezes no evangelho. Exemplo disso é a passagem de Jo 13,30, onde a saída de Judas durante a noite se encontra carregada de simbolismo. Esta contraposição remete-nos para uma outra, também ela típica deste evangelho: a contraposição luz-trevas. Outra das notas características do evangelho de João, presente neste trecho, é a utilização da expressão «aquele que me enviou» (τοῦ πέμψαντός με) (v. 4), que surge no quarto evangelho 26 vezes²¹⁷, para indicar o Pai de Jesus, que o enviou ao mundo. Outra característica própria de João é a utilização do vocábulo “obras” (τὰ ἔργα) para se referir às ações de Jesus. Por outro lado, a referência ao “trabalhar” transporta-nos para o episódio do capítulo 5, onde Jesus discute com os discípulos sobre o “trabalhar” de Deus e o seu próprio trabalho: «O meu Pai continua a realizar as obras (a trabalhar) até agora, e eu também continuo» (cf. Jo 5,17). Encontramo-nos, pois, no centro nevrálgico da teologia joanina, como podemos confirmar pela frase para onde conflui o texto: «Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo» (v. 5)²¹⁸. Esta não encontra paralelo nos evangelhos sinópticos, contudo é possível encontrarmos uma expressão análoga em Jo 8,12: «Eu sou a Luz do mundo».

Podemos então constatar que os vv. 3-5 são incontestavelmente joaninos.

No que diz respeito aos versículos 6 e 7, a introdução “dito isto” (ταῦτα εἰπὼν) parece fazer parte da estrutura joanina, surgindo noutras passagens do evangelho: Jo 7,9; 11,28.43; 13,21; 18,1,38; 20,14.20.22. Quanto ao uso da saliva, este não é exclusivo de João, aparecendo também nos sinópticos como um meio de cura. Tal é o caso do surdo-mudo a quem Jesus tocou a língua com saliva (cf. Mc 7,33) ou do cego de Betsaida a quem Ele deitou saliva nos olhos (cf. Mc 8,23). O pedido que Jesus faz ao cego de nascença para se ir lavar à piscina de Siloé coloca-nos perante uma solicitação que é feita por Jesus à pessoa curada. Tal petição não é original de João, podendo nós

²¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 33.

²¹⁷ Jo 4,34; 5,23.24.30.36.37; 6,38.39.44; 7,16.18.28.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,16.20; 14,24; 15,21; 16,5; 20,21.

²¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 33.

também encontrá-la nos sinópticos. É o caso da passagem de Lucas, onde os leprosos curados por Jesus se devem ir mostrar aos sacerdotes²¹⁹ (cf. Lc 17, 11-19).

Do que acabamos de analisar, podemos perceber a existência de dois níveis de redação no capítulo 9: uma redação tradicional, incluída no evangelho e remodelada pelo evangelista, presente nos vv. 1-2.6-7; e uma redação tipicamente joanina, onde se abordam temas de outro teor, como o tema do pecado do cego ou dos seus pais ou o tema da realização das obras. Por outro lado, a introdução da questão do *šabbāt*, apenas no v. 14 também nos aponta para um outro nível de redação, carateristicamente joanino, já que nos sinópticos este assunto se mostra crucial no início do fragmento textual, a fim de valorizar a acção de Jesus.

Outra nota tipicamente joanina, presente neste episódio, é o prolongamento da perícope tradicional, realizado mediante a introdução de um longo excerto dialogal, que acaba por se estabelecer como centro de todo o relato. De facto, após uma leitura atenta da totalidade do trecho (Jo 9,1-41), a nossa atenção prende-se na discussão sobre a identidade de Jesus, que assim se afirma como âmagdo do capítulo. Este diálogo brota do “sinal” e do seu ensinamento, sendo aprofundado a partir de elementos que poderão ter sido tomados do relato tradicional, tal como o facto de o cego ser uma pessoa conhecida (v. 8) que pedia esmola, provavelmente à porta do templo (cf. Jo 8,59; cf. Act 3,2), ou ainda o facto de se abordar a questão do sábado (cf. Jo 9,14). Assim sendo, deparamo-nos com um notável e progressivo trabalho de explicação e de elaboração do evangelho, sem que se tenha verificado uma simples colocação paralela dos diferentes elementos²²⁰.

²¹⁹ Cf. *Ibidem*.

²²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 34.

III. ANÁLISE SEMÂNTICA

À declaração de Jesus como sendo a Luz do mundo, feita em Jo 8,12, segue-se uma discussão sobre a autenticidade do seu testemunho. Daí que, no decorrer da festa das Tendas e das declarações que Jesus já havia feito, o evangelista tenha narrado um dos Seus “sinais”, aquele que, de algum modo, melhor ilustraria essa sua identificação com a Luz que ilumina o mundo. Para irradiar e manifestar a Luz que provém de Jesus, João escolheu o “sinal” da cura do cego de nascença, realizado em Jerusalém, dada a especial importância que ele atribui à ideia de Jesus como sendo a Luz do mundo.

Jesus, que, enquanto Verbo de Deus, é a Luz dos Homens (cf. Jo 1,4) e que, como Messias e Verbo Encarnado, é Luz do mundo (cf. Jo 8,12), tem um determinado tempo histórico para atuar neste mundo: tem de realizar as obras daquele que o enviou, enquanto é dia (cf. Jo 9,4). O tempo do seu ministério público é o momento d’ Ele mostrar, através de “sinais”, e especialmente através deste “sinal” da cura do cego de nascença, que Ele é, de facto, a Luz do mundo.

O “sinal” é narrado pelo evangelista com muita simplicidade: Jesus coloca barro nos olhos do cego, manda-o lavar-se na piscina de Siloé e o cego começa a ver. Segue-se a discussão do “sinal”, com os fariseus negando-se a reconhecer as evidências e com o homem curado a insistir na realidade dos factos. No final, o reencontro de Jesus com o homem que fora cego termina com um ato de fé da parte deste, enquanto os fariseus continuam cegos.

O “Sinal da Luz” constitui-se, por conseguinte, como a melhor expressão da declaração feita por Jesus na festa das Tendas. Por outras palavras, podemos afirmar que o “sinal” aclara e concretiza a Palavra: Jesus é a Luz do mundo²²¹.

3.1 Um tempo, um espaço, um olhar, uma personagem (Jo 9,1)

O começo do relato encontra-se em Jo 8,59, onde Jesus se oculta dos seus antagonistas e sai do Templo. A cena sucede-se, portanto, fora do Templo nos seus arredores, algures em Jerusalém, o que poderá representar a carência de sentido

²²¹ Cf. LEON, Domingo Munõz – *El Don de Dios Amor: Cristo, luz del mundo y pan de vida*, en San Juan. Madrid: EGDA, 1993, p. 123-124.

salvífico do cego²²². Todavia, não se faz uma referência direta e precisa nem ao tempo nem ao espaço. “Ao passar” (παράγων) faz supor unicamente que Jesus vai a andar, interessando apenas a temática, em conexão com as secções anteriores²²³. O uso do particípio presente, bem como da conjunção “e” (καί) sugere-nos que existe uma certa continuidade com a cena precedente, pelo que o nosso marco temporal deverá ser no Outono, no último dia da festa das Tendias, ao qual se faz alusão em Jo 7,37. A próxima indicação precisa relativa ao tempo só nos é dada em Jo 10,22, que nos coloca na celebração da festa da Dedicção do Templo, que tem lugar três meses depois. Portanto, a única certeza que temos é que os acontecimentos do capítulo 9 e do início do capítulo 10 tiveram lugar entre estas duas festas, sendo provável que não tenham decorrido todos no mesmo dia, como já vimos anteriormente, nem no dia da festa da Dedicção²²⁴.

Acontece, porém, que as alusões simbólicas à água e à luz, feitas na nossa perícopes de estudo (Jo 9,1-7), remetem os acontecimentos aí narrados para o último dia da festa das Tendias. Nesta festa, acendiam-se, no átrio das mulheres, grandes luzes, em gigantescos candelabros, e, durante os oito dias da festa, os sacerdotes iam até à piscina de Siloé, que ficava na parte baixa da velha Jerusalém, para aí encherem de água bacias de ouro. Depois empreendiam a subida até ao templo, situado na parte mais alta da colina oriental, e aí derramavam a água sobre o altar²²⁵. É nesta festa, marcada pela simbologia da luz e da água, que Jesus se apresenta como a Luz do mundo (cf. Jo 8,12) e a Água viva (cf. Jo 7,37-39).

Todavia, se, por um lado, a expressão “ao passar” serve para o autor ligar literalmente a narração à passagem que a precede, por outro, indica teologicamente que Jesus está sempre a atuar na vida dos Homens, que Ele se encontra sempre a caminho porque se quer encontrar com eles²²⁶.

Não obstante esta interpretação, Wikenhauser apresenta uma outra perspetiva. Para este autor, a expressão com que se inicia o capítulo 9 (“ao passar”) não procura

²²² A tradição judaica relegava os cegos e os coxos para a porta do Templo; estes não podiam entrar e para justificar esta atitude utilizava-se a palavra irónica de David sobre os cegos e coxos: «David disse naquele dia: “Quem quiser atacar os jebuseus suba pelo canal e mate esses cegos e coxos, que David despreza. Daí, o ditado: ‘Nem cego nem coxo entrarão no templo’ »» (2 Sm 5,8).

²²³ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 433.

²²⁴ Cf. ROBERTSON, Archibald Thomas – *Imágenes Verbales en el Nuevo Testamento: el evangelio según San Juan; la epístola a los Hebreos*. Barcelona: Editorial CLIE, 1990, vol.5, p. 185.

²²⁵ Cf. MARTÍN-MORENO, Juan Manuel – *Personajes del cuarto evangelio*. 2ªed. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002, p. 145. Biblioteca de Teología; 7.

Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 197.

²²⁶ Cf. ZEVINI, Giorgi – *Evangelio según San Juan*, p. 236.

relacionar o episódio com a saída do templo (cf. Jo 8,59). Assim sendo, esta enunciação apenas significaria que, um dia, Jesus encontrou casualmente um mendigo, cego de nascença. Este encontro poderá ter ocorrido na esplanada do templo, possivelmente junto da porta Formosa, a entrada do átrio das mulheres (cf. Act 3,2), ou noutro lugar bastante frequentado²²⁷. Independentemente do lugar, tem-se a certeza que a cura do cego ocorreu em dia de sábado (cf. Jo 9,14).

Tal facto leva alguns estudiosos a pensar que os acontecimentos de Jo 9,1-7 não teriam tido lugar no mesmo dia em que os judeus haviam tentado apedrejar Jesus, pois seria pouco provável que o fizessem num dia sagrado. Contudo, este não seria o primeiro crime que os judeus, cegos pela ira e pelo ciúme, se permitiriam a cometer no dia de repouso (cf. Mt 27,62-66). Mesmo que os acontecimentos narrados no capítulo 9 não tenham acontecido no mesmo dia em que tentaram apedrejar Jesus até à morte, a verdade é que a cura do cego de nascença não poderá ter sucedido muito tempo depois, sendo incorreto pensar que tenha ocorrido na festa da Dedicção²²⁸.

O homem junto ao templo a mendigar e a pedir esmola (cf. Jo 9,8) é a expressão viva do estado em que os dirigentes de Israel haviam deixado as suas gentes: tinham criado um povo inválido, que não podia mover-se nem orientar-se por si mesmo. São estes, os que vivem nas trevas e nas sombras da morte (cf. Lc 1,79) e que não são responsáveis pela sua situação, que são atraídos por Jesus²²⁹. O cego está parado, esperando que alguém o ajude. É então que Jesus passa e é o primeiro a olhar para aquele homem desprezado, tomando a iniciativa como já havia feito com o paralítico de Betesda²³⁰. A iniciativa é toda de Jesus: é Ele que, ao passar, “vê” o cego; “vê” aquele que não vê. O seu olhar coloca em marcha toda a ação, enquanto o cego permanece totalmente passivo e indiferente. Ao fixar o seu olhar no cego, Jesus desperta a atenção dos seus discípulos, espicaça os seus pensamentos e os seus sentimentos, a fim de melhor os instruir e de os despertar mais profundamente para as suas instruções²³¹.

O homem que Jesus vê é cego de nascença. Esta particularidade revela a atenção e a sensibilidade do narrador, que previamente tem conhecimento deste facto, ao qual não se havia ainda feito qualquer referência. Porque o narrador conhece tudo o que se refere ao início e ao fim do relato, também os leitores sabem tanto como ele. A tradição

²²⁷ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 283.

²²⁸ Cf. HENDRIKSEN, William – *Comentario al Nuevo Testamento*, p. 338.

²²⁹ Cf. SÁNCHEZ, Secundino Castro – *Evangelio de Juan: comprensión exegético-existencial*. 3ª ed. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 213. Biblioteca de Teología; 2.

²³⁰ Cf. ZEVINI, Giorgi – *Evangelio según San Juan*, p. 236.

²³¹ Cf. LIBERMANN, François – *Commentaire de Saint Jean*. Paris: Nouvelle Cité, 1987, p. 479.

evangélica não conhece outros casos de cura de doenças congénitas, contudo o relato joanino atribui a esta particularidade uma significativa importância, revelada no decorrer da narração²³². Em comparação com outros relatos neotestamentários que aludem a curas de cegos (cf. Mc 8,22-26; Mc 10,45,52), o cego de Jo 9 é-o desde o nascimento (ἐκ γενετῆς). Desta forma, o evangelista realça a difícil situação do enfermo: não se trata de uma cegueira accidental ou tardia, mas desde o seu nascimento. Este facto faz sobressair o significado do “sinal” e permite um aprofundamento teológico do mesmo: as pessoas que, por natureza, não possuem força visual, recebem-na ao encontrarem-se com Jesus²³³.

Em todo o NT, o termo γενετή só aparece nesta passagem, verificando-se antes uma preferência pelo uso da expressão “desde o ventre materno” (κολίᾳς μητρός), como acontece com os enfermos de Act 3,2; 14,8 ou com os eunucos de Mt 19,12. Se esta cegueira de nascimento, por um lado, serve para sobressair o elemento divino, por outro, parece exprimir igualmente a ideia de que a humanidade, por natureza, não é recetiva à luz (cf. Jo 1,5.10-12), isto é, o Homem é espiritualmente cego desde o nascimento²³⁴. Assim sendo, o cego, que sempre havia vivido na obscuridade, torna-se no símbolo da existência humana entregue às trevas.

Deste modo, podemos afirmar que a cura do cego de nascença, com todas as circunstâncias que a envolvem, mais do que se tratar apenas de um acontecimento sobrenatural, tem como finalidade a instrução espiritual de todo o crente. A cegueira daquele homem é imagem da nossa própria cegueira, já que, como ele, também nós descendemos de Adão, faltando-nos a Luz de Deus e a capacidade de esperar uma cura²³⁵.

3.2 Um diálogo de escola (Jo 9,2-5)

O narrador não descreve imediatamente o “sinal”, mas começa por relatar um diálogo entre os discípulos e Jesus. Mas, quais são os discípulos a que o evangelista se refere? Aos Doze (cf. Jo 6) ou aos discípulos pouco confiáveis de Jerusalém (cf. Jo

²³² Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 411.

²³³ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 242.

²³⁴ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 538.

²³⁵ Cf. LIBERMANN, François – *Commentaire de Saint Jean*, p. 479-480.

7,3)? Tal não importa para o desenrolar do acontecimento. Para Johan Konigs, os discípulos, aqui, representam o leitor, que deve aprender a lição²³⁶.

O que motiva a questão é a desgraça que afeta o cego de nascença. Esta é a situação a partir da qual se dá início a um diálogo de escola, entre o mestre e os seus discípulos. Estes, que no seguimento do relato acabarão por desaparecer, são os primeiros a intervir, mesmo antes da ocorrência do “sinal”, perguntando ao seu “Mestre” (*Paßbi*²³⁷) a razão da cegueira daquele homem.

3.2.1 A pergunta dos discípulos: «Quem pecou, para que nascesse cego?» (Jo 9,2)

Os discípulos, que não eram mencionados desde o capítulo 6, que se desenrolava na Galileia, agora aparecem como sendo os interlocutores de Jesus, fazendo-Lhe uma pergunta fundamental, cuja resposta será absolutamente necessária para compreender o significado da ação messiânica de Jesus: «Rabi, quem foi que pecou para este homem ter nascido cego? Ele ou os seus pais?» (Jo 9,2). Eles dirigem-se a Jesus com o título de Rabi, que é mais frequente no quarto evangelho do que nos sinópticos. Tal denominação chama a atenção dos leitores porque, quando é colocado nos lábios dos discípulos, enfatiza a sua distância relativamente a Jesus, ainda para mais quando estes colocam o pecado e a doença numa relação de causa-efeito²³⁸.

²³⁶Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 197.

²³⁷ No tempo de Jesus, no judaísmo, utilizava-se a expressão *ῥαββί* para se referir a uma pessoa douta, erudita, que ocupava uma posição elevada e estimada e que espantava pelos seus conhecimentos. *Rab*, cujo significado original é “grande”, era o tratamento que normalmente se aplicava aos doutores da lei. De *rab* deriva também a forma palestiniense *rabbôn* do qual procede o vocativo *ῥαββουví*, que se pode traduzir por “meu senhor”. No quarto evangelho, o vocativo *ῥαββί*, desde a sua primeira ocorrência (cf. Jo 1,38), traduz-se por “Mestre”. Em Jo 1,38, *ῥαββί* aparece dirigido a Jesus, enquanto em Jo 3, 26, o título é aplicado a João Baptista pelos seus discípulos. Na boca de Natanael, *ῥαββί* introduz a confissão de que Jesus é o Filho de Deus (cf. Jo 1,49), e na de Nicodemos serve para apontar Jesus como tendo vindo da parte de Deus (cf. Jo 3,2). Este vocativo também é utilizado pelos discípulos, para exprimir a sua relação com o Mestre (cf. Jo 1,38; 4,31; 9,2; 11,8). Quanto ao vocativo *ῥαββουví*, este surge apenas uma vez no quarto evangelho, aflorando aos lábios de Maria Madalena, quando esta se dirige a Jesus ressuscitado (cf. Jo 20,16). Este título sobrepõe-se ao vocativo *κύριε* com o qual ela havia dirigido a palavra ao suposto jardineiro (cf. Jo 20,15). Este termo comporta um sentido afetuoso, pelo que era utilizado num contexto sponsal, para as esposas se dirigirem aos seus maridos, os quais tratavam por “meu senhor”, “meu esposo”. Este termo, colocado na boca de Maria Madalena, significa que ela encontra em Jesus glorificado, o seu Senhor, o seu Esposo e o seu Mestre. Cf. SCHNEIDER, Gerhard – *ῥαββί*. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DENT*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998, col. 1291- 1294, vol. 2. Biblioteca de Estudios Biblicos; 91. Cf. LOHSE, E. – *ῥαββί, ῥαββουví*. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*. Brescia: Paideia, 1988, vol.11, col. 911-922.

²³⁸ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 411.

A realidade da doença é para o Homem bastante dolorosa, dado afetar diretamente a sua vida quotidiana e até mesmo a sua natureza. Neste sentido, ao longo dos tempos, os Homens, as filosofias e as teologias têm aliado esforços com vista a detetar, se possível, a origem desta causa de sofrimento. Sendo concebida como algo do domínio do mistério, a origem da doença foi atribuída ao mundo do além, ao mundo espiritual²³⁹.

No mundo greco-romano, os adivinhos geralmente eram cegos, associando-se tal vicissitude à necessidade de se ter os olhos fechados à luz física para se perceber a luz divina. Essa mesma cegueira também poderia ser considerada um castigo: os deuses ou o destino muitas vezes enviavam e infligiam punições e aflições físicas, entre as quais a cegueira, para aqueles que cometiam crimes ou que abusavam do seu poder de clarividência para ver a nudez das deusas, para ofender de algum modo os deuses ou para divulgar os seus misteriosos segredos. O adivinho Tirésias, por exemplo, foi privado da visão por Atenas, a quem ele tinha observado enquanto se banhava. Édipo, por sua vez, também ficou cego, depois de arrancar espontaneamente os olhos como forma de expiar os seus crimes. Portanto, os deuses cegam ou enlouquecem aqueles que querem condenar ou, por vezes, salvar. Sendo eles os amos da luz, se quiserem, podem devolver a visão aos culpados²⁴⁰.

As fontes judaicas defendem este mesmo princípio²⁴¹, apontando para esta mesma relação entre a divindade e o pecador, aquele que comete alguma infracção, dado que, geralmente, a doença e o sofrimento eram tidos como punição do pecado. A literatura judaica apresenta muitos exemplos desta relação. Tobias fica cego durante o sono, sendo que, depois de administrado o fel de peixe por seu filho e seguindo as indicações do anjo de Yahweh, volta a abrir as pálpebras (cf. Tb 2, 9-19; 11). Sansão, por sua vez, também fica cego, depois de pecar contra Yahweh (cf. Jz 16,19-21). Algumas fontes sugerem que uma pessoa tornava-se cega porque não realizava corretamente os sacrifícios. Por outro lado, quem visse um cego ou um coxo ou alguém que padecesse de outro mal deveria louvar a Deus como um justo juiz. Como os leprosos, também os cegos se encontravam num estado comparado com a morte.

²³⁹ Cf. ALVES, Herculano – *Sementes da Palavra: Evangelhos*. Fátima: Difusora Bíblica; Coimbra: Gráfica de Coimbra 2 Publicações, 2009, p. 324.

²⁴⁰ CHEVALIER, Jean (dir.) – *DICCIONARIO de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1988, p. 280.

²⁴¹ Cf. Pr 26,27; cf. Sir 27,25-27; cf. 2 Mac 4,38; 9,5-6; 13,7-8.

Contudo, tal como as outras pessoas incapacitadas ou indefesas, também os cegos recebiam alguma proteção especial por parte da lei²⁴².

É um facto que, durante séculos, Israel concebeu a vida para além da morte como uma existência larval e indiferenciada no *she'ol*, pelo que, a fim de se salvar a justiça divina, era necessário que a retribuição das acções humanas se realizasse na terra, com a felicidade dos justos e o castigo dos malvados. Assim sendo, uma desgraça individual ou colectiva explicava-se como consequência dos pecados anteriores²⁴³. Neste sentido, segundo a concepção judaica corrente, a desgraça era consequência do pecado, sendo atribuída por Deus de forma proporcional à gravidade da culpa. Logo, como afirmava o Talmud da Babilónia (*Šabbat 55 a*), não havia morte sem pecado (cf. Ez 18,20), nem castigo ou sofrimento sem culpabilidade (cf. Sl 89,33)²⁴⁴.

Segundo a Sagrada Escritura, toda a ordem de aflições físicas (defeitos, privações, sofrimentos, acidentes, enfermidades, morte) tinha a sua origem em causas morais. Entre elas encontrava-se o pecado de Adão, no qual todos nós pecámos e que haveria de tornar a natureza do Homem culpável diante de Deus (cf. Gn 3,17-19; cf. Rm 5,12-21; 8, 20-23; cf. 1 Cor 15,21-22; cf. Ef 2,3). Estando a doença do Homem relacionada com o pecado, este também poderia ser atribuído aos pais (cf. Ex 20,5; 34,7; cf. Nm 14,18; cf. Dt 5,9; cf. Jr 31,29-30; cf. Ez 18,2; cf. Tb 3,3-4; cf. Lc13,2) ou ao próprio (cf. Dt 28,15-68; cf. Jr 31,30; cf. Ez 18,4).

No que diz respeito ao cego de nascença, a maioria teria considerado que sua cegueira procedia do pecado dos pais, sendo que muitos pensavam que um defeito ou outra doença de nascença poderia resultar do pecado cometido pela mãe durante a gravidez. Contudo, na antiguidade, algumas pessoas também acreditavam na atividade pré-natal, pelo que não seria surpreendente que considerassem que a criança pudesse pecar antes de nascer. Todavia, e embora alguns textos rabínicos irem precisamente neste sentido, de que a criança poderia pecar no seio de sua mãe, o mais frequente era pensar-se que os defeitos corporais congénitos se deviam às faltas dos pais, podendo atingir os descendentes até à terceira ou quarta gerações²⁴⁵.

Estas duas causas do sofrimento, o pecado dos pais e o próprio pecado, tendiam a ser exageradas pelos judeus, que lhe atribuíam uma importância maior do que aquela

²⁴² Cf. KEENER, Craig S. – *The Gospel of John: a commentary*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003, vol. 1, p. 777-778.

²⁴³ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn5-12*, p. 263.

²⁴⁴ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 538.

²⁴⁵ Cf. KEENER, Craig S. – *The Gospel of John*, p. 778.

que lhe era dada pela verdade revelada, pelo que relacionavam cada problema específico com um pecado concreto. É nesta linha de pensamento que os amigos de Job atribuem as suas aflições à crueldade com que ele teria tratado a viúva e os órfãos²⁴⁶ (cf. Jb 4,7; 8,20; 11,6; 22,5-10). Esta ideia de que a doença é resultado do pecado constitui, portanto, o argumento central do livro de Job. Este, sendo incontestavelmente justo, insiste em perguntar a Deus a razão do seu castigo. Contudo, a resposta não aponta para a doença como castigo do pecado, mas antes a situa no domínio do mistério insondável da condição humana, que só Deus é capaz de abranger perfeita e totalmente. É a este mistério que Job, no fim do livro, acaba por se render: ele rende-se ao mistério de Deus e ao mistério do sofrimento que só Ele pode explicar²⁴⁷.

Admitia-se também que Deus poderia castigar por amor, para provar o Homem, e tais castigos, sendo aceites, produziam uma bênção: longa vida, um maior conhecimento da Lei e o perdão dos pecados. Contudo, nenhum castigo proveniente de Deus poderia impedir o Homem de estudar a Lei, pelo que a cegueira não poderia constituir um castigo de amor, mas uma maldição²⁴⁸.

Estudos recentes permitem afirmar que o pecado da idolatria era o único sancionado com a perda das terras e que alcançava os descendentes (cf. Dt 5, 8-19). No que diz respeito à cegueira, em Dt 28, 28-29 diz-se que Yahweh ameaçava o povo com ela, caso este abandonasse a Sua aliança. Já em Pr 30,17 afirma-se que os «corvos arrancarão os olhos» a quem menosprezar os seus pais. Importa também mencionar Zac 11, 15-17, onde se afirma que o que o pastor negligente será castigado com a cegueira. Em contrapartida, recuperar a vista deve-se unicamente a Deus (cf. Sal 146,8), sendo que, na época vindoura, «se abrirão os olhos dos cegos» (Is 35,5) e o Servo de Yahweh abrirá os olhos aos cegos (cf. Is 42,7)²⁴⁹.

Compreende-se, assim, que a questão que os discípulos colocam a Jesus corresponde à mentalidade da época, refletindo as concepções populares da fé judaica, segundo as quais todos os acidentes ou enfermidades que afetam uma pessoa ou um grupo de pessoas são consequência (ἵνα) do pecado e o objectivam. Embora tal concepção fosse bastante antiga, remontando ao tempo pré-exílico, e ainda que a mesma tenha sido combatida pela nova Teologia pós-exílica, o certo é que ainda perdurava no

²⁴⁶ Cf. HENDRIKSEN, William – *Comentario al Nuevo Testamento*, p. 339.

²⁴⁷ Cf. ALVES, Herculano – *Sementes da Palavra: Evangelhos*, p. 325.

²⁴⁸ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 434.

²⁴⁹ Cf. ROSAS, Ricardo López; GUZMÁN, Pablo Richard – *Evangelio y Apocalipsis de San Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006, p. 177. Biblioteca Biblia Básica; 17.

tempo de Jesus, nas crenças populares, acabando por se refletir na pergunta levantada pelos discípulos. Para eles, a questão não era se havia culpados, mas era identificar quem é que havia pecado, quem era que carregava a culpa: o próprio cego ou os seus pais? Assim sendo, eles pensavam que a cegueira do Homem deveria ser compreendida como expressão da justiça retributiva de Deus, que não tolera o pecado e o sanciona, infligindo castigos terríveis aos seus autores ou aos seus familiares²⁵⁰.

O verbo “pecar” (*ἁμαρτάνω*), colocado na boca dos discípulos, aparece poucas vezes em João (cf. Jo 5,14; 8,11; 9,2-3), enquanto o substantivo “pecado” (*ἁμαρτία, ας; ἥ*), por sua vez, apresenta um número de ocorrências muito maior²⁵¹. Tal discrepância parece querer enfatizar o facto de o pecado, na perspetiva dos discípulos, ter um significado bastante distinto daquele que Jesus lhe atribui²⁵².

Sem culpa pessoal ou herdada, este cego não tem experiência nem esperança da luz. Porém, a cegueira do Homem tem também um sentido simbólico. Este homem representa todos aqueles que sempre viveram submetidos à opressão, sem noção de que podiam sair dela, por não conhecerem alternativa. O cego não sabia o que era a luz, mas nem ele nem os seus pais haviam pecado. Os seus pais transmitiram-lhe a sua própria condição de “carne”, cuja debilidade tornou possível a opressão em que vivia²⁵³. O pecado não é a causa da doença física, mas a cegueira pode simbolizar o pecado da “cegueira espiritual”, sendo cegos aqueles que vêem fisicamente, mas que não querem ver espiritualmente (cf. Jo 9, 39-41)²⁵⁴.

Feita esta análise, podemos concluir que, para o Homem semita, a questão da doença e do sofrimento encontra-se intimamente relacionada com a questão de Deus e do seu mistério. Segundo esta conceção, a vida do mundo e do Homem depende permanentemente do agir de Deus, pelo que existe uma estreita ligação entre Deus e o Homem doente, a quem ele pode suprimir a doença, mediante a suspensão temporária das leis da natureza²⁵⁵.

²⁵⁰ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 412-413.

²⁵¹ Jo 1,29; 8,21.24.34.46; 9,34.41; 15,22.24; 16, 8.9; 19,11; 20,23.

²⁵² Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 412.

²⁵³ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 434.

²⁵⁴ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 198.

²⁵⁵ Cf. ALVES, Herculano – *Sementes da Palavra: Evangelhos*, p. 326.

3.2.2 A resposta do mestre (Jo 9,3-5)

À interpretação da cegueira, feita pelos discípulos e que era representativa da mentalidade vigente, opõe-se, agora, a concepção do Jesus joanino. Este pequeno prólogo hermenêutico dos vv. 3-5, fruto da reflexão da escola joanina, permite-nos situar o “sinal” que se havia de realizar, bem como estabelecer o âmbito teológico em torno do qual se desenrolará a discussão que se segue ao mesmo. A posição de Jesus desenvolve-se a dois tempos: primeiro, com uma dupla negação e com o motivo da cegueira, onde o Mestre rompe com o vínculo que os discípulos haviam estabelecido entre o pecado e a doença (Jo 9,3); e depois com o comentário ao v. 3 (Jo 9,4-5), onde se retoma o tema das obras de Deus (v. 4) e “resplandece” a importância simbólica da luz.

3.2.2.1 Uma dupla negação e uma finalidade (Jo 9,3)

Os discípulos parecem curiosos para conhecer a origem da enfermidade daquele homem. Jesus, porém, vê diante de si uma pessoa concreta, numa situação concreta e está unicamente interessado em mostrar que a doença tem um significado no plano de Deus, por isso nega as duas hipóteses levantadas pelos discípulos: “Nem ele pecou nem seus pais”. Nem um nem outros são o motivo da cegueira daquele homem. Nem o pecado dele nem o pecado de seus pais estão na origem da sua cegueira. Jesus descarta imediatamente os pecados pessoais do homem e os pecados de seus pais como sendo a causa da sua incapacidade em ver. Se necessário fosse mencionar uma causa, seria o pecado de Adão. Contudo, Jesus nega-se a entrar nesta dinâmica: prefere olhar para a frente, em vez de olhar retrospectivamente; prefere dar uma resposta para o futuro, em vez de procurar razões no passado. Enquanto os Homens se preocupam e atarefam na busca de razões, na realização de autópsias, na procura de culpados, Jesus preocupa-se unicamente em curar e dar a vida. Ele não veio à procura de culpados, porque não veio para julgar ou condenar, mas veio para salvar (cf. Jo 3,17; 12,47), veio para manifestar as obras de Deus²⁵⁶.

O verbo “manifestar” (*φανερόω*) e a expressão “as obras de Deus” (*τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ*) apresentam uma clara valência messiânica. Quanto ao verbo, ainda que neste caso seja utilizado na voz passiva para indicar a ação de Deus, aponta-nos sempre para a revelação cristológica (cf. Jo 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 17,6; 21,1.14). O termo “obras”, ao qual se recorre frequentemente no quarto evangelho, ainda que

²⁵⁶ Cf. MARTÍN-MORENO, Juan Manuel – *Personajes del cuarto evangelio*, p. 146.

seguido do genitivo “de Deus”, refere-se à missão realizada pelo Messias de Nazaré. A utilização do plural procura realçar o carácter poliédrico da sua intervenção messiânica. Esta resposta de Jesus desperta a esperança de que a sua ação poderá transformar aquela vida, marcada pelo drama do sofrimento, numa existência tocada pela ação reveladora de Deus²⁵⁷.

Embora os rabinos admitissem que Deus administrava aos Homens “castigos de amor”, isto é, que lhes enviava penas que, suportadas com bom ânimo, lhes poderiam proporcionar várias recompensas e uma vida longa, a verdade é que neste caso do cego de nascença, bem como no caso da doença de Lázaro (cf. Jo 11,4), não parece ser esta a ideia de Jesus. Em ambos os casos o que se pretende realçar é a intervenção de Deus na história para glória do Seu nome. Um bom exemplo desta glorificação do nome de Deus é a passagem de Ex 9,16, onde Deus diz ao faraó: «Por causa disto te conservei de pé: para te fazer ver a minha força a fim de que o meu nome seja proclamado em toda a terra». Deste modo, as obras, os “sinais” realizados por Jesus são obras de Deus, são manifestações da sua obra salvífica (cf. Jo 5,36, 10,32.37; 11,4; 14,10). Esta associação das obras de Jesus às obras de Deus, isto é, a constatação de que as obras realizadas por Jesus são obras de Deus, está também presente, por exemplo, em Mt 12,28 e em Mc 2,7 onde se realça este facto²⁵⁸.

Assim sendo, Jesus, contrariamente à concepção amplamente difundida entre os judeus, não vê nenhuma relação de causalidade entre culpa e enfermidade, mas antes coloca em relação a cura, que se espera, com as suas obras, enquanto obras de Deus²⁵⁹. A cegueira física do pobre mendigo não é consequência de pecado algum, nem pode ser entendida como um castigo divino. É um acidente da natureza que nada tem a ver com o pecado (cf. Lc 13,2). A oração subordinada final, que surge no seguimento das palavras de Jesus (*íva*), marca uma completa mudança de sentido e de perspectiva: as obras de Deus não se manifestam na destruição da pessoa, mas na sua cura, como sugere o “sinal” que se segue. O que importa não é o *porquê*, mas o *para quê* da enfermidade. Ela vai servir para mostrar Deus em acção: “as obras do Pai”, que se manifestam na atuação do Filho²⁶⁰. E porque estas obras são manifestações que o Pai deu ao Filho realizar, é fácil descortinar nas palavras de Jesus o anúncio da cura do cego que Ele se dispõe a concretizar. Neste sentido, os “sinais” são chamados de “obras de Deus”,

²⁵⁷ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 412.

²⁵⁸ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 676.

²⁵⁹ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 242.

²⁶⁰ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 198.

porque são manifestação da obra da salvação, que Jesus leva a cabo por encargo do Pai²⁶¹.

Deste modo, Jesus encontra na cegueira uma ocasião para se manifestarem no homem as obras de Deus, afirmando que a falta de visão não é um castigo e que Deus não é indiferente ao mal; ele quer que o homem saia da sua miséria e ajuda-o a isso. Quando Jesus declara que «é para nele se manifestem as obras de Deus» (Jo 9,3), Ele não quer afirmar que este homem fora cego para que Deus pudesse mostrar o seu poder, mas antes se quer referir à situação do cego que está ali e a quem vai devolver a vista, manifestando, deste modo, a acção de Deus no mundo²⁶². Não se pode dizer que Deus tenha feito o homem nascer cego para se poder manifestar como “aquele que dá a vista aos cegos”, ainda que algumas expressões bíblicas, nas quais se realça a radical liberdade e eficácia da ação de Deus, se possam prestar a estas interpretações escandalosas (cf. Esd 9,15-16; cf. Rm 9,17). A perspectiva que o evangelho defende é outra: os “sinais” realizados por Jesus são uma resposta a situações humanas de radical impotência, revelando-se através deles o poder libertador de Deus (cf. Jo 2,11; 5,17.36; 11,4.40; 16,6)²⁶³.

A cegueira do cego torna-se, assim, lugar da intervenção libertadora de Deus. Na pessoa do cego, Deus revela-se, não como um Deus castigador e vingativo, mas como um Deus que salva. Daí que a cura do cego se anuncie e se apresente como uma “obra de Deus”²⁶⁴, com a qual Ele o liberta da infelicidade e o leva a gozar da Luz sem ocaso. Assim, a cura daquele homem constitui-se como um momento de revelação de Jesus enquanto Luz do mundo, enquanto portador da Luz da revelação, que se manifesta no seu sentido mais profundo quando o cego adquire também a visão espiritual (cf. Jo 9,35-39)²⁶⁵.

3.2.2.2 Jesus, obreiro do Pai e Luz do mundo” (Jo 9,4-5)

O v. 4 inicia-se com um enigmático “nós” (ἡμεῖς), com o qual designa os autores das obras de Deus no mundo. Na sua intervenção, Jesus, ao utilizar o plural, está-se a referir não apenas a si mesmo, mas também a um grupo de pessoas. Segundo Grasso, esta formulação no plural não se trata de um plural majestático, nem muito menos de

²⁶¹ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 284.

²⁶² Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn5-12*, p. 264.

²⁶³ Cf. FABRIS, Rinaldo – *Giovanni*. Roma: Edizioni Borla, 1992, p. 552.

²⁶⁴ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 413.

²⁶⁵ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 284.

uma referência à figura do Pai e do Espírito Santo. Com este “nós”, Jesus adverte os seus discípulos de que se devem associar à sua atividade. Este modo de Jesus se exprimir é idêntico ao do diálogo com Nicodemos (cf. Jo 3,11), no qual Jesus associa a si tanto o grupo histórico dos discípulos que o seguiam, como também a comunidade cristã e os leitores que são chamados a transmitir ao longo da história a força messiânica de Jesus²⁶⁶.

Embora o plural “nós” também inclua a futura atividade dos discípulos de Jesus, que tenderá a seguir a mesma linha de libertação do seu mestre, neste caso refere-se primordialmente à ação de Jesus. A utilização da expressão «realizar as obras daquele que me enviou» (Jo 9,4) denota que a principal missão do ‘Enviado’, isto é de Jesus, é a realização da obra de Deus; é a concreção do ato da revelação enquanto tal, tanto em ações como em palavras. Deste modo, Jesus atua como representante de Deus, sendo nessa qualidade que vai curar o cego, pelo que o seu gesto tem um significado teológico. Portanto, a manifestação das obras de Deus na vida do cego consiste nesta ação sanadora do Messias. Não obstante, este “nós” é inclusivo, integrando não só a pessoa histórica de Jesus, o revelador do Pai, como também os discípulos do período pós-pascal. Seguindo os passos de Jesus, eles serão os responsáveis por continuar a realizar as obras de Deus (cf. Jo 14,12; 15,16). Deste modo, o texto, evocando a ação de Jesus, abre-se ao presente do leitor²⁶⁷. Cria-se, assim, uma corrente na qual as obras de Deus não são senão as obras de Jesus, que, por sua vez, são as obras da comunidade crente.

A utilização deste plural opõe-se ao “nós” de Jo 9,40, contrapondo a comunidade dos “dadores de luz” à comunidade que cega. A visualização de situações de opressão e de injustiça é uma chamada a colaborar com a ação de Deus²⁶⁸.

O uso do verbo *δεῖ*, por sua vez, serve para estabelecer o teor da missão de Jesus, inscrevendo-a no projeto de Deus (cf. Jo 3,7.14.30; 4,4.20.24; 10,16; 12,34; 20,9). Por outro lado, o termo “dia” (*ἡμέρα*) aparece ligado ao verbo “ser” (*ἐστίν*), enquanto a palavra “noite” (*νύξ*) está associada ao verbo “vir”, pelo que a ideia de “dia” nos remete para a realidade originária, ao passo que a “noite” apenas assume o controlo quando não existem condições para se fazer dia²⁶⁹.

²⁶⁶ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 412.

²⁶⁷ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 413.

²⁶⁸ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 435.

²⁶⁹ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 412-413.

Jesus, ao afirmar a necessidade e a urgência em trabalhar, utiliza um argumento que se baseia na experiência quotidiana e universal do ser humano na Antiguidade. Este apenas podia realizar o seu trabalho enquanto era dia, pois a chegada da noite, com a sua privação de luz, impedia-o de prosseguir com a sua ação. Daí que Jesus afirme a necessidade de realizar, trabalhar, as obras enquanto é de dia, isto é, enquanto há possibilidade de trabalho, pois aproxima-se a noite que impedirá toda a atividade. A noite é o período das trevas. Estas, por oposição à luz, são entendidas como o espaço ou o tempo em que falta a luz-vida²⁷⁰.

As palavras de Jesus, ditas pouco antes do seu primeiro encontro com o cego, são particularmente esclarecedoras da afirmação por Ele proferida em Jo 9,4: «Abraão, vosso pai, exultou pensando em ver o meu dia; viu-o e ficou feliz» (Jo 8,56). Portanto, o tempo para o envio do Messias é o dia; a ação de Jesus tem um limite temporal: «enquanto é dia». Este seu obrar durante o tempo diurno encontra-se em plena sintonia com a tradição bíblica, segundo a qual o âmbito da ação de Deus é apenas durante o dia (cf. Gn 1). A noite, por seu turno, é um momento de negatividade, associado a ações perversas e infrutíferas, como a saída de Judas durante a noite (cf. Jo 13,30) ou o insucesso da pesca dos discípulos²⁷¹ (cf. Jo 21,3).

Isto permite-nos afirmar que, para o evangelista, existe um tempo de Luz (cf. Jo 8,12), quando Deus se manifesta e oferece a salvação (cf. Jo 7,33), e existe um período de ausência de Luz. Jesus tem o seu dia (cf. Jo 8,56), durante o qual manifesta a Luz, que é a glória do Pai. Mas chegará a noite, quando se verificar a rejeição definitiva de Jesus. Na hora fixada pelo Pai, à semelhança do que acontece com o dia, irromperá a noite, quando a luz ceder diante das trevas e chegar a “hora” de Jesus²⁷². A noite é um mundo sem Jesus, que é a sua Luz. Deste modo, o dia de Jesus, durante o qual Ele pode operar, estende-se desde o seu envio pelo Pai até à sua violenta morte (cf. Jo 11,9-10). Este é o seu “dia” de trabalho, durante o qual Ele tem de cumprir a missão que o Pai lhe

²⁷⁰ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 413.

²⁷¹ Cf. GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni*, p. 413.

²⁷² João cria uma grande tensão narrativa em torno da espera da “hora” de Jesus. Este momento consiste na manifestação da glória do Filho do Homem (cf. Jo 12,23), que se verificará através da Sua morte (cf. Jo 12,24). Esta ligação entre a Sua “hora” e a Sua morte cria agitação em Jesus e condu-Lo à tentação de escapar dela (cf. Jo 12,27). Porém, é ela que determina a finalidade da Sua missão: manifestar a glória do Filho e, consequentemente a do Pai (cf. Jo 12,23.28; 17,1). Deste modo, a “hora” torna-se tempo teológico, constituindo o momento do Pai, que Jesus faz seu e que explica toda a Sua atividade e para o qual toda ela se dirige. Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VTESJ*, p. 131-133.

deu, sem se permitir a descansar: tem de libertar o Homem da sua impotência e da sua infidelidade para o levar até à Luz de Deus²⁷³.

O encontro com o cego de nascença proporciona a ocasião favorável para Jesus cumprir a sua missão, ainda que cause perigos e hostilidades que antecipam a “noite” da traição e da morte (cf. Jo 13,30), isto é, a hora das trevas, na qual o Filho do Homem será rejeitado inclusive pelos seus. As trevas da noite simbolizam, pois, a rejeição de Jesus-Luz²⁷⁴, representam o fim da possibilidade de alcançar a Vida (cf. Jo 12,35-36).

Jesus aplica esta ideia do trabalho diurno como imagem do tempo que lhe resta. Desde o primeiro “sinal”, a transformação da água em vinho, nas bodas de Caná (cf. Jo 2,1-11), que se estabelece uma estreita relação entre o obrar de Jesus e a “sua hora”. Tal associação acentuar-se-á no último dos “sinais” que realiza, a ressurreição de Lázaro (cf. Jo 11,1-44), onde Ele alude ao fim que o espera e à sua própria ressurreição²⁷⁵. Quando Jesus diz: «“Tudo está consumado” e, inclinando a cabeça, [entrega] o espírito» (Jo 19,30), o Seu “dia” chega ao fim e a Sua obra de expiação dos pecados da humanidade está cumprida. Ainda que depois da ressurreição se verifiquem aparições de Jesus, Ele já não “está no mundo” como estava antes²⁷⁶, estendendo-se, contudo, a Sua obra de redenção aos Homens de todos os tempos.

Logo, é necessário oferecer a salvação enquanto há tempo dado que os dirigentes do povo fizeram uma opção definitiva, condenando Jesus e tornando a ruína inevitável. Em Jo 6,28, as pessoas tinham perguntado a Jesus o que haveriam de fazer para realizar as obras de Deus, ao que Ele respondeu que Deus exige uma única obra: que acreditem no seu ‘Enviado’, aderindo a Ele (cf. Jo 6,29). Os discípulos, que lhe oferecem a sua adesão, têm doravante o trabalho de levar a cabo as obras de quem o enviou (cf. Jo 5,36; 10,37)²⁷⁷. Daí que, em Jo 12,36, se afirme que os discípulos possuem a Luz, sendo os mesmos convidados a ser filhos da Luz, visto que de noite, isto é, sem a experiência do amor de Jesus, os obstáculos tornam-se insuperáveis e fica-se paralisado pelo medo.

Jesus autodefine-se como sendo a Luz, afirmando o seguinte: «Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo» (Jo 9,5). A primeira parte da frase, a oração subordinada temporal, remete-nos para o arco temporal da Sua existência humana, isto é, para a historicidade da revelação, que já se encontrava esboçada no versículo anterior. De

²⁷³ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 284.

²⁷⁴ Cf. FABRIS, Rinaldo – *Giovanni*, p. 553.

²⁷⁵ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 242-243.

²⁷⁶ Cf. HENDRIKSEN, William – *Comentario al Nuevo Testamento*, p. 341.

²⁷⁷ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 435-436.

facto, a missão de Jesus vê-se afectada pelo jugo da finitude, encontrando-se restringida por um limite temporal, cujo horizonte último é a cruz. Portanto, este “estar no mundo” refere-se ao estar vivo, ao encontrar-se “na terra dos vivos”. Enquanto Jesus vive a sua vida humana, enquanto é dia, Ele leva a cabo a sua obra de salvação²⁷⁸.

Segundo a concepção grega, o “mundo” (κόσμος) com as suas leis, a sua perenidade, com o seu eterno retorno, exprime o ideal de uma ordem fechada em si mesma, que inclui tanto os Homens como os deuses, os quais se confundem com os elementos do mundo, suscitando um panteísmo virtual ou confesso. Segundo a compreensão bíblica, as representações cosmológicas e cosmogónicas são remetidas para um plano secundário que é colocado ao serviço duma verdade religiosa fundamental: o mundo, enquanto criação de Deus, apenas tem sentido em função do divino desígnio da salvação²⁷⁹.

No AT, o “mundo”²⁸⁰ apresenta uma dupla significação. Por um lado, este, como tendo saído das mãos de Deus, continua a manifestar a sua bondade, constituindo-se como uma verdadeira e harmoniosa obra de arte (cf. Pr 8,22-31; Jb 28,25-28). Numa outra perspectiva, contudo, o “mundo” também significa a ira de Deus para com o Homem pecador. Aquele que tudo fez para o bem e felicidade do Homem também se serve do “mundo” para o castigar (cf. Gn 3,17-24). Daí as calamidades que se abatem sobre a humanidade como o Dilúvio, as pragas do Egipto ou as maldições que se encontram destinadas para o povo de Israel infiel (cf. Dt 28,15-46). De qualquer dos modos, o “mundo” encontra-se ativamente relacionado com a história da salvação,

²⁷⁸ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 242.540.

²⁷⁹ Cf. LESQUIVIT, Colombar; GRELOT, Pierre – Mundo. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972, col. 630.

²⁸⁰ A palavra hebraica que viria a ser traduzida como mundo (κόσμος) é עֲרֶבָא. Este termo apresenta vários matizes de significado. Por um lado, pode aplicar-se à Terra, entendida cosmológicamente como o espaço onde habita o homem (cf. Gn 6,11), em oposição ao céu. Por outro lado, também se pode referir ao solo, ao terreno, ao espaço no qual se movem os homens e os animais (cf. Gn 1,26; cf. Sl 147,6; cf. Ez 26,16), em oposição ao mar, ao espaço das águas. Este termo pode ainda utilizar-se para designar um país, uma região, um território de soberania (cf. Gn 31,3; cf. Nm 15,2; cf. Jr 30,10). Pode significar também a Terra como criação de Deus (cf. Gn 1,1), como propriedade Sua (cf. Sl 24,1). Este termo viria a ser traduzido para o grego por duas palavras: κόσμος e γῆ. A primeira (κόσμος) é utilizada para exprimir todo o mundo criado por Deus, a totalidade da criação, o universo, a humanidade no seu todo. A segunda (γῆ) assume o significado de terra, de terreno, de país, de espaço habitado. João utilizará este termo para estabelecer a distinção entre o homem espiritual, que vem do Céu, e o homem terreno, que pertence à terra e que só vive para as coisas terrenas (cf. Jo 3,31-32). Na perspectiva joanina, a terra é também o espaço, o ponto de partida para a exaltação e glorificação do Filho do Homem (cf. Jo 12,32; 17,4). Cf. OTTOSSON – עֲרֶבָא – aeraes [tierra]. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DTAT*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 1, col. 415-434. Cf. KRETZER, A. – γῆ, γῆς, ἡ. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DENT*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996, col. 741-746, vol.1. Biblioteca de Estudios Biblicos; 90. Cf. BALZ, Horst – κόσμος, οὐ, ὁ. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DENT*, vol. 1, col. 2380-2390.

sendo o Homem responsável por o aperfeiçoar através do seu trabalho, dominando-o e imprimindo-lhe a sua marca²⁸¹.

O NT utiliza com bastante frequência o termo *κόσμος*, sendo o seu sentido, contudo, resultado da elaboração feita no AT. Deste modo, o “mundo” continua a ser criação excelente de Deus (cf. Act 17,24), por meio da atividade do seu Verbo feito carne (cf. Jo 1,3.10). Embora o “mundo” continue a dar testemunho de Deus, o Homem o sobreleva e sobrevaloriza o seu valor verdadeiro: «que aproveita ao Homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua vida?» (Mt 16,26). Este “mundo” encontra-se sobre o domínio do pecado, que nele entrou desde o início da história, e da morte, que o acompanha (cf. Rm 5,12), pelo que se tornou devedor da justiça divina²⁸² (cf. Rm 3,9).

Porém, Deus amou tanto o “mundo” que lhe entregou o Seu Filho Unigénito (cf. Jo 3,16). Este é o paradoxo através do qual se dá início a uma nova história, com a vitória de Jesus sobre o “mundo” dominado pelo pecado, e com a inauguração de um “mundo renovado”, anunciado pelas promessas proféticas. Jesus, morrendo, tirou o pecado do “mundo”; oferecendo a sua carne e o seu sangue, resgatou o “mundo” da escravidão. Assim, Aquele em quem todas as coisas foram criadas (cf. Cl 1,16) tornou-se, por meio da sua ressurreição, o chefe e a cabeça da nova criação. Neste “novo mundo”, a luz e a vida existem em abundância (cf. Ap 22,4-5), sendo oferecidas a todos quantos crêem em Jesus. Todavia o “mundo presente” ainda não alcançou o seu fim, pelo que a graça da redenção age num “mundo sofredor”. A vitória de Cristo só alcançará a sua plenitude no dia em que se manifestar a sua glória²⁸³, entregando Ele todas as coisas ao Pai (cf. 1 Cor 15,25-28).

O termo “mundo” (*κόσμος*), como já referimos anteriormente, trata-se de uma palavra muito frequente e importante em João. Embora em alguns casos aluda à totalidade da criação, criada muito boa por Deus (cf. Gn 1,31), ao mundo físico, ao universo (cf. Jo 11,9; 17,5.24; 21,25), na maioria das situações refere-se ao mundo dos Homens e dos afazeres humanos, à humanidade que habita o mundo²⁸⁴. Deste modo, entende-se que o “mundo”, na perspectiva teológica de João, represente igualmente a violência institucionalizada.

²⁸¹ Cf. LESQUIVIT, Colombar; GRELOT, Pierre – Mundo. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*, col. 630-631.

²⁸² Cf. *Ibidem*, col. 632.

²⁸³ Cf. *Ibidem*, col. 633.

²⁸⁴ Cf. Jo 1,9.10.29; 3,16.17.19; 4,42; 6,14.33.51; 8,12: 9,5; 10,36; 11,27; 12,46.47; 16,21.28; 17,18.21.23; 18,20.37

O “mundo” odeia Jesus e os Seus discípulos (cf. Jo 7,7) e, por isso, os persegue até à morte (cf. Jo 15,18-25; 16,2). Deste modo, em relação com o “mundo” surgem a perseguição e o propósito de matar Jesus (cf. Jo 5,16.18), bem como as tentativas de apedreja-lo (cf. Jo 8,59; 10,31s), a decisão de lhe dar a morte sem qualquer julgamento (cf. Jo 11,53) ou, ainda, a ordem de delação e de prisão²⁸⁵ (cf. Jo 11,57). Este “mundo” transporta consigo um sentido universal, ultrapassando, portanto, os limites do sistema judaico. Desta forma, o “mundo” está conotado com uma realidade de opressão, baseada no poder e no dinheiro e, portanto, inimiga do Homem. O “mundo” é, pois, paradigma de todo e qualquer sistema de injustiça²⁸⁶.

Este “mundo”, que rejeita e persegue Jesus, é o mesmo “mundo” que se configura como sendo o cenário da Sua missão salvífica²⁸⁷. O “mundo-humanidade” é objeto do amor de Deus (cf. Jo 3,16) e destinatário da missão salvífica de Seu Filho (cf. Jo 3,17; 10,36; 16,28; 17,18; 18,20.37), que vem libertá-lo do pecado (cf. Jo 1,29). Jesus não veio para julgar a humanidade, mas para a salvar (cf. Jo 3,17; 12,47) e lhe dar a vida (cf. Jo 3,16; 6,33.51). Ele é a Luz do mundo que comunica ao Homem a luz da Vida (cf. Jo 8,12; 9,5). Antes da vinda do Verbo feito homem, a humanidade, embora se encontrasse iluminada por esta luz, não foi capaz de reconhecer o projeto criador de Deus (cf. Jo 1,10). Também depois, a maioria não foi capaz de o reconhecer: «a Luz veio ao mundo e os Homens preferiram as trevas à Luz, porque as suas obras eram más» (Jo 3,19). Será pelo testemunho de amor e de unidade dos Seus discípulos que começarão a crer que Ele é o enviado de Deus²⁸⁸.

Deste modo, se explicam as aparentes contradições no que diz respeito à relação ente Cristo e o “mundo”. Se, por um lado Jesus é o salvador do “mundo” (cf. Jo 4,42), não vindo para o julgar, por outro é também aquele que veio ajuizar o “mundo” (cf. Jo 9,39; 12,31) e vencê-lo (cf. Jo 16,33). O inimigo que é derrotado é o “dominador deste mundo” (Jo 12,31; 14,30; 16,11), sendo que aqueles que se submetem ao seu poder transformam a salvação em juízo. A intenção de Jesus era que o “mundo” chegasse ao conhecimento da fé. Todavia, o “mundo” não só não reconheceu a Deus (cf. Jo 17,25), como também odiou a Jesus (cf. Jo 7,7; 15,18) e, portanto, também ao Pai (cf. Jo

²⁸⁵ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VITESJ*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 202-203.

²⁸⁶ Cf. *Ibidem*, p. 203.

²⁸⁷ Cf. Jo 1,9-14; 3,17.19; 6,14; 8,26; 10,36; 12,46; 16,28; 17,13.18; 18,20.37

²⁸⁸ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VITESJ*, p. 202.

15,23), não podendo receber o Espírito da verdade²⁸⁹, pois não o percebeu nem o conheceu (cf. Jo 14,17).

A segunda parte da frase, a oração principal, «eu sou a Luz do mundo», remete-nos para a afirmação de Jo 8,12. Tal como nessa passagem, aqui esta metáfora define a missão de Jesus como Messias, por referência à missão libertadora do Servo de Deus, que aparece nas passagens de Isaías (cf. Is 42,6-7; 49,6), segundo as quais o servo é a Luz das nações, sendo sua função abrir os olhos dos cegos. Deus intervém no “mundo” por meio da Luz que irradia de seu Filho. O episódio da cura do cego de nascença aparece como sendo o cumprimento da palavra de Jesus em Jo 8,12, mostrando a eficácia da Luz, que é Jesus, sobre as trevas²⁹⁰.

No encontro com o cego de nascença, em Jo 9,5, a declaração de Jesus não tem a mesma ênfase do que a fórmula *ἐγώ εἰμι* de Jo 8,12. No entanto, no episódio da cura do cego de nascença, verifica-se mais claramente que a “luz” não se trata de uma descrição metafísica da pessoa de Jesus, mas antes constitui uma descrição dos seus efeitos no *κόσμος*, sendo que Jesus é a Luz que desencadeia o seu julgamento e que o salva. Só n’Ele é que o “mundo” tem o seu “dia”, durante o qual os Homens podem caminhar e trabalhar em segurança (cf. Jo 12,35); na sua ausência reinam as trevas²⁹¹. Por outro lado, ao contrário da afirmação de Jo 8,12, a passagem de Jo 9,5 não apresenta uma interpretação soteriológica explícita, sendo tal função exercida pelo relato do “sinal” que se segue. Deste modo, a cura do cego deve ser lida num duplo sentido: num primeiro sentido, revela-nos um Deus que se opõe a tudo o que deforma e altera a existência humana; num segundo sentido, numa conceção simbólica, mostra-nos que a revelação é o que permite dar sentido e orientação a essa mesma existência, fazendo passar o “mundo” das trevas à Luz²⁹².

Para melhor compreendermos o alcance simbólico da imagem da luz, olharemos, em seguida para a sua conceção e utilização tanto na filosofia grega, como nas religiões, com especial relevo para o seu uso no mundo bíblico. Por fim, olharemos mais atentamente para a conceção joanina de luz.

²⁸⁹ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 243.

²⁹⁰ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn5-12*, p. 265.

²⁹¹ Cf. BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan*, p. 540.

²⁹² Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 414.

A. Conceção da “luz” na filosofia grega

O uso do substantivo *φῶς*, luz, é atestado desde Homero²⁹³, ainda que na sua língua apareça com mais frequência o substantivo *τό φῶς*, que mais tarde se contrairá para dar origem à forma ática *τό φῶς* (*tó phôs*). O verbo procedente da mesma raiz, *φωτίζω*, desde Aristóteles, aparece sobretudo com o seu significado transitivo, significando *iluminar, projectar luz, tornar visível*. O substantivo da mesma raiz, *φωτισμός*, designa *irradiação, ou trazer à luz, manifestar*. Também existe a forma *φωτεινός*, desde Xenofonte, que significa *luminoso, brilhante, resplandecente*. *Φωστήρ* também deriva de “phôs” e, desde Heliodoro, significa *corpo luminoso e chama, brilho, refulgência*.

A forma *τό φῶς*, além de assumir o significado fundamental de *luz, brilho, resplendor*, pode abarcar outras matizes e níveis de significância, podendo se referir à luz do sol ou do dia, a uma tocha, ao fogo, ao resplendor do fogo ou à luz dos olhos²⁹⁴. De facto, as primeiras referências ao termo “luz”, *τό φῶς*, colocam-no em relação com a sua fonte, o sol: Homero, por exemplo, na *Iliada*, afirma que o sol possui a luz mais penetrante para se ver (*ὀξύτατον φῶς*)²⁹⁵. Além disso, o termo *τό φῶς* também é especialmente utilizado para designar a *luz do dia*, sendo que, para exprimir a entrada de um ser na vida, os Gregos usam a expressão “aparecer/trazer ao dia/à luz”. À luz atribuem-se forças que fomentam a vida, pelo que “ver a luz” (*ὀρᾶν φῶς*) é sinónimo de viver, e “sair da luz” ou “deixar a luz” (*λείπειν φῶς*) é sinónimo de morrer²⁹⁶. Assim sendo, em sentido figurado, *τό φῶς* significa a luz da vida, a existência, que, como luminosa, se manifesta como saúde ou salvação, felicidade e vitória²⁹⁷. Podemos, portanto, afirmar que, para os gregos, a luz é a realidade mais excelente, sendo-lhe concedidos atributos significativos: santa, pura, doce, alegre, muito amada, celeste ou divina. Com efeito, os seus benefícios são evocados pelos gregos para exprimir significados figurados, pelo que a luz é símbolo de força, protecção e glória²⁹⁸.

Em contraposição às trevas (*σκότος*) ou à noite (*νύξ*), o uso linguístico grego utiliza a luz (*φῶς*), a fim de designar um âmbito no qual aparece o que é moralmente

²⁹³ Cf. CONZELMANN, H. – *φῶς*. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*. Brescia: Paideia, 1988, vol. 15, col. 365.

²⁹⁴ Cf. HAHN, H.Ch. – *φῶς*. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980, vol. 2, p. 466. Biblioteca de Estudios Biblico; 27.

²⁹⁵ Cf. SPICQ, Celsas – *LTNT*. Fribourg: Les Éditions du Cerf, 1991, p. 1615.

²⁹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 1616.

²⁹⁷ Cf. HAHN, H.Ch. – *φῶς*. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, p. 466.

²⁹⁸ Cf. SPICQ, Celsas – *LTNT*, p. 1617-1618.

bom, visto que as más acções ocorrem na obscuridade, pelo que é função do jurisconsulto trazer à luz o que está oculto. Deste modo, os gregos associam à imagem das trevas uma culpa, enquanto à luz aliam uma ideia de salvação e de redenção do mal. Neste sentido, compreende-se que o termo “phôs” também possa ser utilizado para designar o salvador²⁹⁹.

Uma vez que a luz ilumina ou faz perceber o que se encontra nas trevas e é desconhecido ou indiscernível, pode ser utilizada como metáfora do conhecimento. O conhecimento é uma iluminação do espírito, é um caminho, um progresso das trevas para a luz, daí que o termo “phôs” também tenha sido adoptado pela linguagem filosófica³⁰⁰.

Platão foi o primeiro a elaborar explicitamente uma fundamentação metafísica da metáfora da luz, partindo de um minucioso desenvolvimento da analogia entre a ideia de bem e a luz do sol. Segundo o seu esquema de pensamento, assim como no mundo da realidade inteligível o Bem está para a inteligência e para o inteligível, assim também no mundo da realidade visível, o sol está para a vista e para o visível (Cf. *República*, 508c). Partindo da eficácia do Sol no mundo visível, Platão pretende estabelecer uma comparação entre esta e a eficácia ontognosiológica do Bem para toda a realidade em geral. Neste sentido, assume que, do mesmo modo que, no mundo sensível, o sol é a causa do ver e do ser visto, também no mundo inteligível, o Bem é a causa e origem do ser e da cognoscibilidade das ideias³⁰¹.

Para Platão, a luz não se configura apenas como uma imagem do verdadeiro ser, mas o verdadeiro ser manifesta-se como sendo transparente e luminoso em si mesmo, pelo que o Homem só conseguirá alcançar a sua iluminação mediante a sua ascensão até ao ser. Se, por um lado, o conhecimento pressupõe o ser claro e luminoso da ideia, por outro, esse mesmo conhecimento ilumina o próprio ser. A iluminação não é uma experiência subjectiva, antes ela torna possível a recíproca compreensão daqueles que conhecem, sendo que o seu significado não é místico, mas completamente racional; não é moral, mas ontológico. Na busca da iluminação, o Homem compreende-se a si mesmo a partir do desdobramento do objeto. Durante este processo, não desaparecem nem os

²⁹⁹ Cf. HAHN, H. Chr. – φῶς. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, p. 466.

³⁰⁰ Cf. SPICQ, Celsas – *LTNT*, p. 1618.

³⁰¹ FREITAS, Manuel da Costa – Luz. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*. Lisboa: Editorial Verbo; São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol. 3, col. 554.

contornos das coisas nem os do sujeito nem a fronteira entre o sujeito e o objecto, ainda que exista, em caso extremo, a possibilidade de se permanecer cego³⁰².

A concepção da luz como fonte ou como meio do conhecimento, bem como o entendimento da mesma como manifestação do conhecimento ou da verdade, haveriam de exercer uma grande influência na teologia cristã, particularmente na de inspiração platônica e neoplatônica³⁰³.

De acordo com o pensamento de Aristóteles, existe um intelecto potencial, na medida em que se torna todas as coisas, e um intelecto agente, na medida em que as produz a todas. Este último é semelhante à luz, na medida em que esta, de certo modo, também transforma as cores em potência em cores em ato. Tal como a luz nos permite ver em ato as coisas visíveis, também o intelecto agente nos faz captar em ato as coisas inteligíveis³⁰⁴. Pela iluminação, o particular é separado do universal, convertendo-se este último de potencial em atual, pela ação da luz intelectual ou entendimento agente. Neste sentido, para Aristóteles, a luz é o ato desta brilhar. Contudo, em potência, onde esta existe, também existem trevas, pelo que uma mesma natureza ora é trevas, ora é luz. As trevas são a total ausência de propriedades de brilho e luminosidade, do mesmo modo que a presença destas propriedades constituem a luz. Enquanto a premissa de Platão é que as coisas são como luz, para Aristóteles é a noite que faz brilhar o objeto³⁰⁵.

Fílon de Alexandria será o primeiro a realizar uma tentativa de síntese entre a revelação do AT e a especulação grega, na primeira metade do século I d.C. Alicerçado nos escritos veterotestamentários, Fílon revela ser um amante da luz, sendo ele a criar a definição que concebe Deus como luz: Deus é a luz (ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶ). O alexandrino desenvolve uma verdadeira metafísica da luz, concebendo o “ser de luz” do mundo divino como o pressuposto da luz terrena e da visão, assim como da possibilidade sobrenatural de contemplar a luz na ascese mística. Antes da luz visível é criada a ideia de luz “invisível e inteligível”. Desta forma, como tendo sido criada antes do sol (cf. Gn 1,3-5), a luz é entendida por Fílon como sendo incorporeal e inteligível, servindo de modelo para todos os astros luminosos.

³⁰² Cf. CONZELMANN, H. – φῶς. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*, col. 375-377.

³⁰³ Cf. MORA, José Ferrater – *DICCIONARIO de Filosofía*. 5ªed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 2054.

³⁰⁴ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. – *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Tradução de Ivo Storniolo. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007, vol. 1, p. 215.

³⁰⁵ Cf. CONZELMANN, H. – φῶς. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*, col. 377-378.

Deus é a fonte do esplendor da luz puríssima. Deus é o sol do sol; Ele é identificado com o Sol espiritual, com a verdadeira luz, da qual a luz física não passa de uma mera imagem ou efeito. Esta luz da Verdade é apelidada pelo alexandrino como “luz sagrada”, “luz divina”, “luz da alma”, “luz do pensamento” ou “luz do espírito”³⁰⁶. Fílon concebe o céu, o reino de Deus, como sendo luminoso, além de que o mesmo Deus surge não só como sendo a “primeira luz” e o “arquétipo de qualquer outra luz”, mas também como sendo o “arquétipo de qualquer outro arquétipo”.³⁰⁷ Neste sentido, a conversão é entendida como iluminação, ou seja, como passagem das trevas para a luz.

A ignorância destrói as faculdades da visão e do entendimento, impedindo a luz de penetrar no Homem e de lhe mostrar aquilo que ele é³⁰⁸. Assim sendo, a sabedoria (*σοφία*) e a ciência (*ἐπιστήμη*) são designadas como luz do conhecimento (*φῶς διανοίας*), ou seja, são dimensões que conduzem à verdadeira iluminação do ser. Visto que Fílon é influenciado por Platão e dado que, na sua concepção, a salvação é caracterizada pela luz, não é de estranhar que os seus conceitos teórico-cognoscitivos se encontrem embebidos da linguagem metafórica da luz. O *Logos*³⁰⁹ ou a razão são denominados como *φῶς*. O mesmo acontece com a consciência, evidenciando-se, deste modo, a interdependência entre o conhecimento e a ação moral³¹⁰.

No neoplatonismo, especialmente com Plotino e Proclo, também surgem várias referências, não só à luz física, mas mormente à luz inteligível e espiritual. Com efeito Plotino alude abundantemente à luz, remetendo-nos ocasionalmente para a luz física, que se transmite instantaneamente e se propaga em linha reta, enquanto noutros casos se refere à luz inteligível. Por conseguinte, em Plotino, encontramos uma verdadeira metafísica da luz, sendo a luz física ou sensível concebida como uma imagem do mundo inteligível³¹¹. De facto, para ele, todas as coisas procedem do Uno, sendo que tal derivação é representada pela irradiação de uma luz, sob a forma de círculos sucessivos a partir de uma fonte luminosa, como “luz a partir da luz”. Portanto, o Uno é a fonte ou

³⁰⁶ Cf. SPICQ, Celsas – *LTNT*, p. 1622-1623.

³⁰⁷ Cf. CONZELMANN, H. – *φῶς*. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*, col. 418.

³⁰⁸ Cf. SPICQ, Celsas – *LTNT*, p. 1623.

³⁰⁹ Fílon estabelece uma distinção entre o *Logos* e Deus, fazendo dele uma hipóstase e denominando-o como “Filho primogénito do Pai incriado”, “Deus segundo” e “Imagem de Deus”; o *Logos* expressa as valências fundamentais da sabedoria bíblica e da Palavra de Deus: é Palavra criadora, com que Deus orienta para o bem, é Palavra que salva; Fílon concebe o *Logos* como sendo a mente de Deus, na qual Ele traça, sob a forma das Ideias platónicas, o projeto do cosmos; o *Logos* é uma realidade incorpórea, metassensível e transcendente – Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario – *História da filosofia: Patrística e escolástica*. Tradução de Ivo Storniolo. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, vol. 2, p. 32-33.

³¹⁰ Cf. HAHN, H. Chr. – *φῶς*. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, p. 468.

³¹¹ Cf. MORA, José Ferrater – *DICCIONARIO de Filosofia*, p. 2054.

princípio original, a partir do qual, sem necessidade nem alteração, de modo natural e espontâneo, o mundo se difunde e propaga em ondas sucessivas até à matéria obscura ou quase não-ser. Com efeito, o Uno produz todas as coisas sem se alterar e, ao permanecer, gera, sem que o seu gerar de algum modo o empobreça ou condicione. O que é gerado não serve ao que o gerou, sendo-lhe inferior³¹².

Do Uno, primeira realidade suprema ou hipóstase, deriva a segunda: o *Nous* ou Espírito, que corresponde à inteligência suprema, à inteligência que pensa a totalidade dos inteligíveis. O Espírito, quando fecundado pelo Uno, vê em si a totalidade das coisas, isto é a totalidade das Ideias. Assim sendo, enquanto o Uno é a “potência de todas as coisas”, o Espírito torna-se a explicação de todas as coisas no plano ideal³¹³.

A terceira hipóstase, a Alma, deriva do Espírito do mesmo modo que este deriva do Uno. A potência que procede da atividade do Espírito volta-se para contemplar o próprio Espírito. A Alma, ao voltar-se para o Espírito, recebe a sua própria subsistência, vendo através dele o Uno e entrando em contato com o próprio Bem. A Alma é a última das hipóstases do mundo incorpóreo e inteligível, derivando dela o mundo sensível. Primeiramente, a Alma cria a matéria que, como se encontrando na extremidade do círculo de luz, se confunde com a obscuridade. Em seguida, dá forma a essa matéria, expulsando a obscuridade e recuperando-a, na medida do possível, para a luz. Estas duas operações não são cronologicamente distintas, apenas o são logicamente³¹⁴.

Podemos, portanto, depreender que, para Plotino e para o neoplatonismo, a luz é uma realidade espiritual e inteligível da qual a luz sensível e corpórea é uma mera imagem, que se encontra em progressivo afastamento e degradação até ao reino das trevas. «Nesta mesma irradiação natural e espontânea da luz, que por dentro o habita e inunda, está a razão pela qual o Uno não pode permanecer isolado e solitário»³¹⁵. Logo, visto que o sensível é diminuição e restrição de algo inteligível, a luz, em sentido próprio, é concebida como algo inteligível, imaterial, indivisível e incorpóreo³¹⁶.

Na gnose, também encontramos uma metafísica da luz. Literalmente, o termo gnose significa “conhecimento” (*γινώσκω*), contudo, tecnicamente, o mesmo remete-nos para uma forma particular de conhecimento místico, característico de algumas correntes filosófico-religiosas do paganismo tardio, especialmente de algumas seitas

³¹² Cf. FREITAS, Manuel da Costa – Luz. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol.3, col. 554-555.

³¹³ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario – *História da filosofia: filosofia pagã antiga*, p. 360.

³¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 360-361.

³¹⁵ FREITAS, Manuel da Costa – Luz. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 3, col. 555.

³¹⁶ Cf. MORA, José Ferrater – *DICCIONARIO de Filosofia*, p. 2054.

heréticas inspiradas no cristianismo³¹⁷. Neste sentido, o gnosticismo apresenta-se como sendo um sistema filosófico-teológico, mormente específico de determinados cristãos que viveram na Síria e no Egipto entre os séculos II e IV. Nas diferentes correntes gnósticas está presente a crença na existência de uma centelha divina que, caindo do Pleroma divino, ficou prisioneira do mundo material, mergulhado em escuridão, do qual o Homem faz parte. Este, encontrando-se por natureza nas trevas, sente a necessidade de libertar do mundo e do corpo material os elementos de luz, as centelhas divinas, que a alma humana encerra, a fim de poder alcançar a verdadeira vida. Este processo ocorre mediante a ação da gnose. Neste sentido, o processo gnóstico opera-se por meio de emanções, que permitem que o mundo superior contate com a centelha divina, encarcerada no corpo do mundo inferior, concretizando deste modo a obra da redenção. Muitos autores estabelecem uma distinção entre gnose e gnosticismo, entendendo o primeiro como este processo de queda e de redenção da referida centelha divina e do corpo material, e considerando o segundo como o conjunto dos diferentes sistemas operativos da gnose³¹⁸.

Podem-se identificar dois tipos fundamentais de escolas ou famílias gnósticas: as não-dualistas, localizadas na Síria e no Egito, que consideram que a queda da alma não depende de qualquer agente externo, mas sim da ação da própria divindade; e as dualistas, especialmente localizadas no Irão, que encontram os seus maiores expoentes nos maniqueus e nos mandeus, e que advogam um dualismo ontológico onde o bem e o mal, a luz e as trevas coexistem *ab aeterno*³¹⁹.

No caso das escolas sírio-egípcias, não-dualistas, existe um movimento de cima para baixo, da luz primordial para as trevas, o qual surge por emanção. Estas escolas «partem de um monismo em que o Pléroma, o Uno, o Bem, o Pai, o Transcendente, por um processo complicado engendra indirectamente o princípio do Mal, ou melhor, a Deficiência, o Erro, a partir do qual se gera o universo»³²⁰. Segundo este esquema, as trevas são, de um ponto de vista existencial, a situação a partir da qual tem início a libertação, sendo o nosso olhar orientado para a luz, meta do caminho da gnose. Esta

³¹⁷ Cf. REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario – *História da filosofia: Patrística e escolástica*, vol. 2, p. 34.

³¹⁸ Cf. NEVES, Joaquim Carreira – Gnosis – Gnosticismo. Uma introdução. *Cadernos do Ceil*. Lisboa. 1 (2011) 115.

³¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 116.

³²⁰ *Ibidem*.

família sírio-egípcia é aquela que apresenta um esquema do mundo e da redenção genuinamente gnóstico³²¹.

No segundo tipo de gnose, o iraniano, o movimento é despoletado pela revolta das trevas primordiais contra o mundo da luz. Neste tipo de sistemas gnósticos, o esquema dualístico do mundo e o tema da luta são elementos que existem previamente, assumindo, num segundo momento, uma acepção gnóstico-soteriológica³²².

O Homem, tendo caído do Pléroma divino, passa por uma tragédia de ser, encontrando-se simultaneamente ligado a Deus e longe dele, pelo que procura, mediante a gnose, voltar à sua origem. No maniqueísmo, esta tragédia apresenta-se como uma luta titânica e de cariz dualista, visto este sistema defender a existência de dois Princípios originais, ao mesmo tempo iguais e contrapostos: a Luz e as Trevas, o Bem e o Mal, a Matéria e o Espírito, cuja luta governa o cosmos visível e o Homem. De uma forma geral, os sistemas gnósticos apenas pensam em termos dualistas no âmbito do universo e, portanto, fora da divindade, pelo que a matéria onde vive o Homem é a última escala de ser, opondo-se ao mundo do espírito³²³.

Por conseguinte, a iluminação, segundo a dialética gnóstica, é o despertar da centelha de luz primordial no meio das trevas, isto é, na matéria; é transformação em luz, é divinização. A luz e a vida são idênticas e similares, sendo que a vida, enquanto luz, pertence a um domínio da existência após a morte, não fazendo parte do mundo. Deste modo, o Deus gnóstico, estranho e sem forma, identifica-se com o reino da luz, com a luz do processo de iluminação, pelo qual o Homem toma conhecimento do legado da luz, conhecendo a sua origem e a sua meta³²⁴. Este Deus, nos sistemas gnósticos dualistas, assume, por vezes, a designação de Pléroma (Plenitude) identificando-se com a plenitude da divindade, com o Uno que se torna plenitude na medida em que gera, de modo eterno, Eons ou entidades intradivinas. Entre os gnósticos não existe unanimidade quanto à conceção de Pléroma. Assim sendo, para determinados sistemas, as entidades emanadas da Divindade não se assumem como autênticas hipóstases ou entidades divinas subsistentes, mas como modos ou disposições da Divindade, pelos quais a mesma se projeta para o seu exterior. Em contrapartida, outros

³²¹ Cf. CONZELMANN, H. – φῶς. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*, col. 424-425.

³²² Cf. *Ibidem*, col. 425.

³²³ Cf. NEVES, Joaquim Carreira – Gnosis – Gnosticismo. Uma introdução. *Cadernos do Ceil*. Lisboa. 1 (2011) 116.

³²⁴ Cf. CONZELMANN, H. – φῶς. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*, col. 426-427.

sistemas gnósticos não adotam esta concepção, considerando que os seres divinos gerados pelo Primeiro Princípio são autênticas hipóstases³²⁵.

B. Concepção da “luz” nas religiões

Olhando para a história das religiões, a luz surge como um dos símbolos mais primitivos da humanidade, remetendo-nos na maioria das vezes para a onisciência divina, representando essa mesma luz, que tudo perscruta, os olhos da divindade. A experiência imediata e constante da luz física e dos seus salutareos efeitos impeliu muitos povos primitivos a identificarem os astros - o Sol, a Lua e as estrelas - com alguma divindade em particular, como é o caso do deus Mitra que progressivamente se foi identificando com o “Sol invicto”. Neste sentido, nos ritos de iniciação no culto de Mitra, para além do sacrifício do toiro, símbolo da vitória do Bem sobre o mal, assumia uma grande importância a iluminação do devoto, iniciado pela “Luz zodiacal”.

O culto ao deus Mitra, divindade solar, proliferará em determinadas religiões orientais, como é o caso do mazdeísmo, que se difundirá por todo o Império Romano a partir do século II. Os correspondentes do deus Mitra, tanto no sincretismo greco-romano (Apolo, Hélios, Hermes), como no maniqueísmo (Espírito livre, purificador das partículas de luz), não só denotam a amizade e benevolência dos deuses para com os Homens, como também manifestam a azáfama do próprio Sol, que se preocupa com os Homens, lhes dispensa a sua luz e os conduz com os seus raios por caminhos certos e seguros. Nas grandes religiões, a luz também representa simbolicamente a ação salvífica de Deus, assim como às dádivas procedentes da sua generosidade³²⁶.

À semelhança do que acontece com outras religiões, também na religião grega a luz desempenha um papel determinante, sendo que o mundo dos deuses é apresentado como sendo lúcido e luminoso. Foi deste mundo que Prometeu roubou o fogo dos deuses, entregando-o aos Homens, o que assegurou a sua superioridade sobre os outros animais. Deste modo, os gregos, entre outras coisas, introduzirão no culto dos deuses procissões com tochas, além de que, em alguns cultos místicos, o fogo assumirá uma importante função clarificadora e purificadora³²⁷. Os efeitos da luz desempenharão um papel importante no culto dos mortos, sendo que certas luzes seriam capazes de afastar e

³²⁵ Cf. NEVES, Joaquim Carreira – Gnosis – Gnosticismo. Uma introdução. *Cadernos do Ceil*. Lisboa. 1 (2011) 120.

³²⁶ Cf. FREITAS, Manuel da Costa – Luz. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 3, col. 552-553.

³²⁷ Cf. HAHN, H.Chr. – φῶς. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, p. 467.

afugentar os demónios. No período clássico, a luz não indica a iluminação pessoal, mas a epifania, a visão da luz. Este elemento conservar-se-á até ao período tardio, quando o caminho através do mistério se transforma em ascese mística, com alternância de luz e trevas³²⁸. Apesar disto, a religião grega nunca foi uma religião da luz em sentido estrito, sendo que uma religião deste tipo só aparecerá no helenismo posterior.

O AT distingue-se das outras religiões, dado que recusa toda a especulação sobre um deus solar, lunar ou estelar, que se opõe a uma força tenebrosa. A luz foi a primeira criação de Deus (cf. Gn 1,3), pelo que não se pode equiparar com Ele, ainda que, em muitos casos, as teofanias venham acompanhadas pela luz³²⁹. A luz só existe enquanto criatura de Deus, como luz do dia que emergiu do caos original (cf. Gn 1,1-5) e como luz dos astros que iluminam a terra durante o dia e durante a noite (cf. Gn 1,14-19). A luz obedece às ordens de Deus, indo e vindo quando Ele lhe ordena (cf. Br 3,33), e acompanha as suas manifestações, funcionando como um reflexo da Sua glória³³⁰. Ela é a vestimenta com que Deus se envolve (cf. Sl 104,2), pelo que, quando Ele aparece, «o seu esplendor é como a luz, das suas mãos saem raios» (Hab 3,4).

A luz encontra-se, portanto, intimamente relacionada com a vida, visto que nascer é “ver o dia” (cf. Jb 3,16; cf. Sl 58,9). Assim sendo, o cego, aquele que não vê a luz de Deus (cf. Tb 3,17; 11,8), sente na sua enfermidade uma prelibação da morte (cf. Tb 5,10). Pelo contrário, aquele que Deus salva da morte alegra-se por voltar a ver de novo a “luz dos vivos”³³¹ (cf. Jb 33,30; cf. Sl 56,14).

Também o Messias traz consigo a luz, sendo Ele essa mesma luz (cf. Is 42,6; cf. Lc 2,32). Além disso, a luz simboliza ainda a salvação e a felicidade oferecidas por Deus (cf. Sl 4,7; 36,10; 97,11; cf. Is 9,1), que se apresenta como sendo a própria luz (cf. Sl 27,1; cf. Is 60,19-20). Também a lei de Deus (cf. Pr 6,23; cf. Sl 119,5), bem como a Sua palavra (cf. Sl 119,105; cf. Is 2,3-5) são uma luz que conduz o Homem pelo caminho reto. Deus é a lâmpada que ilumina e guia os passos do Homem (cf. Jb 29,3; cf. Sl 18,29). Iluminando-lhe os olhos (cf. Sl 13,4), Ele tira-o do perigo, sendo a sua luz e salvação (cf. Sl 27,1). Se o Homem é justo, Deus condu-lo à alegria de um dia luminoso (cf. Is 58,10; cf. Sl 97,11; 112,4), enquanto o mau tropeça nas trevas (cf. Is 59,9s). As trevas, por sua vez, simbolizam o mal, a desgraça, o castigo, a perdição e a

³²⁸ Cf. CONZELMANN, H. – φῶς. In. MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*, col. 378-379.

³²⁹ Cf. CHEVALIER, Jean (dir.) – *Diccionario de los símbolos*, p. 666.

³³⁰ Cf. FEUILLET, André; GRELOT, Pierre – Luz e trevas. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972, col. 538-539.

³³¹ Cf. *Ibidem*, col. 539.

morte (cf. Jb 18,6.18; cf. Am 5,18). Contudo, as trevas não excluem a presença de Deus, pois Ele sonda-as e vê o que nelas se passa (cf. Sl 139,11-12; cf. Dn 2,22). Todavia, no *she'ol*, que é a treva por excelência, o Homem está apartado da sua mão³³² (cf. Sl 88,6-13). Assim sendo, na escuridão, Deus vê sem se deixar ver e está presente, mas sem se doar.

No AT, esta oposição luz-trevas decorre da sucessão do dia e da noite, ou seja, da alternância natural entre a luz visível e as trevas visíveis. Esta divisão do tempo é obra de Deus, que ao criar a luz e ao estabelecer a sua separação das trevas, acabou com o primitivo estado de caos (cf. Gn 1,3-5) e estabeleceu o próprio ritmo da criação. Apesar desta oposição, no AT não existe nenhum combate primordial entre a luz e as trevas, afastando-se assim qualquer vestígio de dualismo cosmológico, ultrapassado pelo monoteísmo e pela fé na criação. Portanto, a luz e as trevas são fenómenos regulares que atestam a vontade criadora e reguladora de Deus. A perturbação desta ordem, criada para o bem dos Homens (cf. Sl 104,23), é sinal da ira divina que se abate sobre eles como consequência do seu pecado. Neste sentido, a escuridão em pleno dia é sinal do dia do julgamento, do dia de Yahweh³³³ (cf. Jer 4,23; cf. Am 8,9; cf. Jl 2,3; 3,4; 4,15). Porém, este dia também será de grande alegria para o Resto dos justos, humilhados e angustiados; então «o povo que andava nas trevas [verá] uma grande luz» (Is 9,1; cf. Is 42,7; 49,9; cf. Mq 7,8-9). Assim sendo, no Dia supremo ocorrerão as duas sortes: as trevas para os ímpios e a plena luz para os justos (cf. Sb 17,1-18,4). O mundo será transfigurado à imagem do Deus da luz, ficando os justos resplandecentes como os astros e os ímpios destinados à escuridão do *she'ol*³³⁴ (cf. Dn 12,3).

No NT também existe uma ampla utilização da imagem da luz e das trevas. Se focarmos a nossa atenção em Mt 6,22-23 e Lc 11,34, apercebemo-nos de que, segundo o pensamento semítico, os olhos são fonte de luz para os Homens. Esta luz interior é expressão da comunhão com Deus, que torna o Homem inteiro luminoso. Esta associação entre a manifestação de Deus e a presença de uma brilhante luz encontra-se presente um pouco por todo o NT (cf. Lc 2,9; cf. Mt 17,2.5; 28,3; cf. Act 1,10; 9,3; 10,30; 12,7), contudo, a grande luz que Deus tem para revelar à humanidade, que se

³³² Cf. CHEVALIER, Jean (dir.) – *DICCIONARIO de los símbolos*, p. 666.

³³³ Cf. SCHNACKENBURG, R. – Luz. In BAUER, Johannes B. – *DTB*. 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 1978, vol. 2, p. 645-646.

³³⁴ Cf. FEUILLET, André; GRELOT, Pierre – Luz e trevas. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*. col. 540.

encontra nas trevas do pecado e na sombra da morte, é o seu próprio Filho, Jesus Cristo, o Messias³³⁵.

Deste modo, quando Jesus começa a sua pregação na Galileia, a luz escatológica, prometida pelos profetas, torna-se realidade, cumprindo-se o oráculo de Is 9,1 (cf. Mt 4,16). Quando se cumpre a profecia da sua ressurreição, Jesus configura-se como aquele que vem «[anunciar] a luz ao povo e aos pagãos» (Act 26,23). Foram precisamente os pagãos que Deus chamou das trevas para a sua luz admirável (cf. 1 Pe 2,9). Assim, a luz continua a ser imagem da salvação, que irrompe escatologicamente com Cristo e que encontra a sua consumação final no Reino de Deus³³⁶. Quem recusar a Luz é atirado para “as trevas exteriores”, isto é, será excluído da iluminada sala do banquete de Deus, ficará fora do reino escatológico (cf. Mt 8,12; 22,13; 25,30).

A oposição luz-trevas vê-se clarificada pela revelação de Jesus como Luz do mundo. Assim sendo, a luz reflete o bem e a justiça do domínio de Deus e de Cristo, enquanto as trevas refletem o mal e a impiedade do domínio de Satanás (cf. 2 Cor 6,14-18). O Homem é colocado entre estes dois domínios, tendo de optar entre tornar-se “filho das trevas” ou “filho da luz” (cf. Lc 16,8). Com a chegada de Cristo-Luz, verifica-se uma separação: os que fazem o mal fogem da Luz, a fim de que as suas más obras não sejam reveladas, enquanto os que agem segundo a verdade aproximam-se da Luz e crêem na Luz³³⁷.

O Homem, por nascimento, pertence ao domínio das trevas. Contudo, Deus arrebatou-o do império das trevas, transferindo-o para o Reino de seu amado Filho, para que possa tomar parte na herança dos santos na luz divina (cf. Cl 1,12-14). Se outrora o Homem era trevas, agora é luz no Senhor (cf. Ef 5,8), pois Cristo brilhou sobre nós (cf. Ef 5,14) e nós fomos iluminados. A partir daqui estabelece-se uma linha de conduta para os Homens: «[proceder] como filhos da Luz» (Ef 5,8). Como tal, é preciso que o Homem não deixe que se apague a sua luz interior; é necessário que se revista das armas da luz e se desfaça das obras das trevas (cf. Rm 13,12), a fim de não se deixar surpreender pelo Dia do Senhor (cf. 1 Ts 5,4-8). O critério para “andar na luz” e estar em comunhão com Deus é o amor fraternal (cf. 1 Jo 1,5-7). Através dele se percebe quem está nas trevas e quem está na luz. Aquele que vive como verdadeiro filho da Luz,

³³⁵ Cf. SCHNACKENBURG, R. – Luz. In BAUER, Johannes B. – *DTB*, p. 648-649.

³³⁶ Cf. RITT, H. – φῶς, φωτός; τό. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DENT*, vol. 2, col. 2024-2025.

³³⁷ Cf. FEUILLET, André; GRELOT, Pierre – Luz e trevas. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*, col. 541-542.

faz brilhar entre os Homens a Luz divina de que é depositário, tornando-se, por sua vez, luz do mundo³³⁸ (cf. Mt 5,14-16).

C. A Luz na concepção joanina

Para João, a luz é o esplendor da vida (cf. Jo 1,4), pelo que, anteriormente à vida, não existe luz, dado que esta se constitui como evidência da vida, através da qual a mesma se pode manifestar e ser conhecida. Em oposição à luz-vida, surgem as trevas, intimamente ligadas à morte, que se constituem como elemento hostil que procura sufocar a luz (cf. Jo 1,5). Ainda que as trevas tenham afirmado manifestamente uma posição antagónica à luz-vida, esta sempre foi visível pelos Homens, tendendo a difundir-se e a comunicar-se (cf. Jo 1,9)³³⁹.

Esta vida que brilha como luz sempre fez parte do projeto de Deus para o Homem (cf. Jo 1,4), pelo que este sempre se sentiu atraído pela plenitude a que o Deus o chama. Todavia, a humanidade, em geral, rejeitou este desejo de vida plena e submeteu-se às trevas (cf. Jo 1,5). A razão desta rejeição (cf. Jo 1,10) encontra-se no modo perverso de agir do Homem (cf. Jo 3,19-20). No seio desta humanidade, oprimida pelas trevas, apareceu João Baptista, que veio dar testemunho da Luz (cf. Jo 1,6-8), a fim de despertar no Homem o anseio da vida e a adesão à Luz, personalizada no Messias que chega. A luz-vida encarna na pessoa de Jesus que, assim, se constitui como a Luz do mundo e a Vida da humanidade (cf. Jo 8,12; 9,5; 12,35.36.46). Aderindo a Jesus, o Homem obtém a Luz que é a Vida e escapa às trevas da morte³⁴⁰ (cf. Jo 8,12; 12,36). Contudo, a opção fundamental é sempre do Homem; é o próprio Homem que, devido à sua conduta, opta pelas trevas, estipulando a sua própria sentença. A Jesus apenas a cabe confirmar.

Jesus, a Luz-Vida, manifesta-se àqueles que o recebem tornando visível a sua “glória”, isto é, o esplendor do seu amor. Em João existe, pois, uma íntima relação entre os binómios luz-vida e glória-amor. Assim sendo, do mesmo modo que a luz é o brilho da vida, a glória é o brilho do amor. A vida plena brota do amor e torna-se visível e cresce com a sua actividade, a glória. Portanto, a luz, que se constitui como resplendor

³³⁸ Cf. *Ibidem*, col. 542.

³³⁹ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VITESJ*, p. 169.

³⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 169-170.

da vida, implica a glória, que se constitui como resplendor do amor que é o princípio e a manifestação da vida³⁴¹.

Metaforicamente, a luz identifica-se com a “verdade”, visto que para o Homem, a única verdade é a plenitude da vida, contida no projeto divino. Por sua vez, as trevas opõe-se diretamente à verdade, constituindo-se como agente da mentira (cf. Jo 8,44), que oculta ao Homem o projeto de Deus para ele e o impede de alcançar a plenitude da vida, que Deus lhe havia reservado³⁴².

Embora no capítulo 9, do qual faz parte a nossa perícopes de estudo, se mencione a luz apenas uma única vez (cf. Jo 9,5), esta constitui o tema central de todo o episódio, associando-se à iluminação que se opõe à cegueira. Aqui, a figura do cego, como temos vindo a salientar, não pode ser identificada com a condição pecadora da humanidade, visto que a sua cegueira não provém do pecado. O cego é a figura do Homem que nasceu no seio das trevas e da mentira que lhe ocultaram o projeto de Deus para ele. Assim sendo, a sua falta de visão simboliza as trevas originais nas quais se encontra o Homem antes de ser iluminado pela revelação do Filho.

No Prólogo, João define o Logos como sendo a Luz que brilha nas trevas (cf. Jo 1,5). Aqui, ao apresentar o cego de nascença, o evangelista parece remontar-se às origens, visto a iluminação dos Homens se dar ao longo da história e em cada um deles. Deste modo, o cego, apesar de mendigo, não formula nenhuma súplica, dado que não pode pedir aquilo que ignora. O cego não vai recuperar um bem que possuía e que depois perdera, mas antes vai nascer para uma nova existência, vai sofrer uma transformação do ser, comparável ao nascer do alto³⁴³ (cf. Jo 3,3).

3.3 “O Sinal da Luz” (Jo 9,6-7)

A seguir à reflexão sobre a enfermidade do cego, sobre a sua causa e sobre o momento de realizar as obras, Jesus passa à ação. Depois de declarar que a sua missão no mundo é ser a Luz desse mesmo mundo, Jesus ilustra as suas próprias palavras dando vista a um cego. Ele faz com a saliva um pouco de barro e, com este, unta os olhos do cego. Depois, manda-o lavar-se na piscina de Siloé. O cego faz o que Jesus

³⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 170-171.

³⁴² Cf. *Ibidem*, p. 170.

³⁴³ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn5-12*, p. 265.

propôs e voltou curado. Tal evocação do sinal nem chega a ser uma descrição, contudo encontra-se preenchida de referências simbólicas³⁴⁴.

Em Jo 9,6, o evangelista apresenta-nos um Jesus soberano que toma a iniciativa de curar o cego, sem o consultar e sem que este lhe tenha feito qualquer pedido. A sua ação de cuspir e de utilizar a sua saliva para fins curativos trata-se de uma técnica taumátúrgica clássica da medicina antiga para a cura de várias enfermidades³⁴⁵. No NT, só encontramos este gesto de Jesus nos evangelhos de João e de Marcos. Se no primeiro tal ação só aparece neste episódio do cego de nascença, no segundo aparece duas vezes: na cura do surdo-mudo (cf. Mc 7,33) e na cura do cego de Betsaida (cf. Mc 8,23). Mateus e Lucas parecem ter omitido deliberadamente os milagres de Marcos nos quais Jesus utiliza a saliva. Tal omissão teria como finalidade evitar qualquer suspeita de magia, já que as curas realizadas com saliva faziam parte da tradição primitiva³⁴⁶. A saliva, pelo facto de ser emanada da boca, encontrava-se associada ao alento da vida. Assim sendo, pensava-se que ela transmitia a própria força ou energia vital, pelo que se lhe atribuíam propriedades curativas, sendo a mesma considerada um remédio para as doenças oculares, devendo ser aplicada de madrugada sobre os olhos, no caso de algum padecimento. Esta era, portanto, portadora de um grande poder, qualidade que se desmultiplicava quando pertencia a um taumaturgo³⁴⁷.

Ao contrário de Mateus ou Lucas, João utiliza despreocupadamente os elementos da medicina popular, dispondo-os no contexto amplo da sua teologia da revelação. Neste caso, não é a saliva que realiza o milagre, mas é o que permite a Jesus fazer um pouco de lama para ungir os olhos do cego. A saliva substitui a água necessária para fazer a lama/barro.

A lama/barro alude à criação do Homem. Ainda que em Gn 2,7 se afirme que Deus modelou o Homem do pó da terra, noutras passagens do AT utiliza-se a palavra barro: «Lembra-te de que me formastes com o barro» (Jb 10,9); «Mas Tu, Senhor, é que és o nosso pai. Nós somos a argila/barro e Tu és o oleiro. Todos nós fomos modelados pelas tuas mãos» (Is 64,7). Com o uso do barro/lama, Jesus reproduz simbolicamente a criação do Homem³⁴⁸.

³⁴⁴ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 198.

³⁴⁵ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 414.

³⁴⁶ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan I-XII*, p. 676.

³⁴⁷ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 436.

³⁴⁸ Cf. *Ibidem*.

Neste sentido, é significativo que Jesus na produção da lama utilize dois elementos: um elemento pré-existente, a terra, e um elemento pessoal, a saliva. Com isto o evangelista procura representar a criação do Homem novo, constituído por terra/carne e saliva/Espírito de Jesus. Daí a frase seguinte: «ungiu-lhe os olhos com a lama» (Jo 9,6). O barro/lama modelado pelo Espírito é o projeto de Deus realizado, cujo modelo é o próprio Jesus, a sua humanidade cheia da glória/amor de Deus, que é colocada diante dos olhos do que nunca viu e que não sabe o que é ser Homem. Jesus coloca no rosto do cego, isto é, sobre a sua realidade de trevas que Ele veio dissipar, o novo ser, o ser no Espírito. Ao ungir os seus olhos convida-o a ser Homem, estimulando-o a partir de dentro e oferecendo-lhe uma esperança³⁴⁹.

Segundo Libermann, a terra simboliza a nossa alma, que se encontra estéril e que é incapaz de produzir por si mesma; ela precisa da chuva do céu e do calor do sol. A saliva que sai da boca de Jesus representa a graça que brota do Verbo de Deus para a humanidade. Jesus cospe na terra para afirmar que a comunicação da graça de Deus se dá pela boca do Verbo, isto é através da sua humanidade, que é o meio através do qual Ele se nos comunica. Ao fazer barro para colocar no local da enfermidade, Ele mostra-nos que a nossa cura só poderá ocorrer pela graça de Deus. Contudo não é só ela que nos cura. Esta apenas se constitui como princípio de cura em conjunto com a nossa vontade, que a recebe sem resistência³⁵⁰.

Todavia, a confeção do barro também assume relevância na medida em que desencadeia a reação das autoridades e fundamenta a acusação de que Jesus havia violado o dia de sábado (cf. Jo 9,16). De facto, tanto a ação de preparar o barro com a saliva, como a de ungi-lo num membro enfermo eram, segundo a interpretação rabínica da lei, ações proibidas no dia de sábado. Contudo, Jesus prefere atuar como Luz do mundo e unge com um pouco de barro os olhos daquele homem cego, manifestando assim a sua liberdade relativamente às leis do repouso sabático³⁵¹.

João utiliza dois verbos para indicar a aplicação do barro nos olhos do cego: o “ungir” (*ἐπιχρίω*, Jo 9, 6.11) e o “colocar” (*ἐπιτίθημι*, Jo 9,15). O primeiro verbo está em relação com o designativo de Jesus como o “Messias/Ungido” (cf. Jo 1,41; 4,25). Assim sendo, o Ungido por excelência realiza a sua obra ungindo o homem. Ao ungir-lhe os olhos, está a convidá-lo a ser homem acabado, ungido e filho de Deus pela

³⁴⁹ Cf. ZEVINI, Giorgi – *Evangelio según San Juan*, p. 238.

³⁵⁰ Cf. LIBERMANN, François – *Commentaire de Saint Jean*, p. 485.

³⁵¹ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 285.

comunicação do Espírito³⁵². Com o seu gesto, Jesus faz realçar o facto de que o homem é prisioneiro das trevas; ao dar-lhe ordem para ir a Siloé, isto é, ao ‘Enviado’, que é Ele mesmo, Jesus demonstra que tem a missão de o livrar delas. É em Siloé que o barro desaparece e o cego de nascença recobra a visão.

A utilização do verbo *ὁπάγω* também nos parece ser significativa, já que este significa “avançar/ir gradualmente, pouco a pouco”. Tal remete-nos para o caminho da fé o qual não se percorre de “um folgo só”, mas que se vai palmilhando de forma gradual e progressiva. O nosso encontro com Jesus e o conhecimento que dele temos não é algo que se adquira imediatamente, mas é algo que se vai construindo e adquirindo dia-a-dia. Esta é a caminhada gradual que o cego teve de realizar.

A ordem de Jesus para que ele se vá lavar à piscina de Siloé tem o seu precedente no mandato que o profeta Eliseu fez ao sírio Naamán, para que este se fosse submergir sete vezes no Jordão (cf. 2 Re 5,10-13). Naamán havia-se mostrado reticente, mas o cego de nascença, tal como o funcionário real (cf. Jo 4,50), obedeceu à palavra de Jesus “de olhos fechados”³⁵³. Se estabelecermos uma comparação com os sinópticos, verificamos que, em Lc 17,12-15, Jesus também não curou imediatamente os leprosos, mas enviou-os para comparecer diante dos sacerdotes, ocorrendo a sua cura durante o caminho. Esta cura à distância também se encontra atestada em João, quando Jesus cura o filho do funcionário real (cf. Jo 4,46-54)³⁵⁴.

Mas, enquanto o banhar-se do cego nas águas curativas poderá, em parte, proceder da temática dos relatos milagrosos, o facto de Jesus mandar o cego lavar-se precisamente na piscina de Siloé poderá ter outra origem e significado. É possível que por detrás do nome Siloé se encontre uma interpretação da bênção de Jacob, feita em Gn 49,10. Nesta passagem faz-se referência a um “*šilo*” misterioso, que tanto se poderá traduzir como «ao qual pertence», como também poderá ser interpretado como um nome próprio. Este Šilo viria mais tarde a ser equiparado com «as águas de Siloé que correm tranquilas» (Is 8,6). Deste modo, a interpretação messiânica de Siloé parece remontar a Gn 49,10, enquanto a interpretação do “enviado” procede de Is 8,6³⁵⁵.

Siloé é o único lugar que é mencionado no relato. Siloé ficava situada a sudoeste da antiga cidade de David, do lado oriental do monte do Templo, encontrando-se à saída

³⁵² Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 436-437.

³⁵³ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn 5-12*, p. 267.

³⁵⁴ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan I-XII*, p. 677.

³⁵⁵ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 243-244.

do túnel construído por Ezequías, por volta do ano de 740 a.C, a fim de trazer até Jerusalém as suas águas desde a fonte de Guihón³⁵⁶. A designação correta do nome hebraico, tal como se encontra no AT, é *Šilō^ah*, que significa “aquele que envia, conduta de água, canal”, derivando do verbo *šālah*, que significa “enviar”. Portanto, no início, o nome não designava a piscina, mas o canal que a alimentava. Os LXX traduzirão este termo, presente em Is, 8,6, por “Siloam”³⁵⁷.

Era a partir desta piscina que se levava em procissão para o Templo a água com que se faziam as libações do altar nos dias da festa das Tendões (cf. Jo 7,37), a fim de implorar a chuva outonal. Segundo o rito da festa das Tendões, que tinha um sentido messiânico, uma procissão solene vinha buscar a água a este único depósito da cidade, honrando deste modo, a dinastia davídica, a qual a mesma piscina tinha chegado a simbolizar, desde que Isaías havia reprovado ao povo a rejeição dessas águas que correm tranquilas³⁵⁸ (cf. Is 8,6). Foi na festa das Tendões que Jesus se auto-apresentou como a fonte das águas vivas (cf. Jo 7,37-38) e aludiu ao Espírito como sendo simbolizado pela água (cf. Jo 7,39). Esta intervenção de Jesus remete-nos para a promessa de Ez 47, entendida messianicamente: a fonte de água que brota do lado direito do templo e inunda a Palestina. Esta água-Espírito brotará do novo templo, nascerá do lado de Jesus na cruz (cf. Jo 19,34), momento da manifestação da sua glória³⁵⁹ (cf. Jo 7,39). Era na piscina de Siloé que se realizavam os banhos/batismos dos prosélitos pagãos. Neste sentido, Jesus, no que diz respeito à salvação que Ele traz, coloca os judeus no mesmo plano dos pagãos.

Siloé é a segunda piscina que é mencionada no Evangelho de João. A primeira encontrava-se dentro da cidade e tinha cinco pórticos, figura da Lei (cf. Jo 5,2: «em Jerusalém, junto à Porta das Ovelhas, há uma piscina, em hebraico chamada Betesda»). A segunda estava fora da cidade e é a piscina do ‘Enviado’. Na primeira a água agitava-se periodicamente, figurando as agitações messiânicas nas quais o povo punha a sua esperança. A piscina de Siloé recorda o texto de Is 8, 6-7³⁶⁰.

A partir da designação da piscina, João transporta-nos para o simbólico nome d’ “o Enviado”, isto é, do próprio Jesus (cf. Jo 3,17.34; 5,36), exprimindo assim a ideia de que, do mesmo modo que o cego obteve a luz material, por meio da água de Siloé,

³⁵⁶ Cf. ROSAS, Ricardo López; GUZMÁN, Pablo Richard – *Evangelio y Apocalipsis de San Juan*, p. 178.

³⁵⁷ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 285.

³⁵⁸ Cf. LEON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn 5-12*, p. 267.

³⁵⁹ Cf. SÁNCHEZ, Secundino Castro – *Evangelio de Juan: comprensión exegético-existencial*, p. 215.

³⁶⁰ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegético*, p. 437-438.

também, através da água da fé, receberá de Jesus, o “Enviado”, a Luz da revelação. Logo, a água, seja em sentido imediato ou simbólico, é inseparável da pessoa de Jesus, que é o verdadeiro autor da cura³⁶¹.

O simbolismo da água trespassa o evangelho de João do princípio ao fim. Como sendo um elemento originário de vida, a água é um dos símbolos primordiais da humanidade que, apresentando-se ao Homem de diversas formas, é suscetível de diferentes interpretações, assumindo significados ambivalentes. Assim sendo, ela pode ser fonte de vida, sob a forma da chuva que fecunda a terra e que faz germinar as sementes, ou como meio de matar a sede, mas também pode ser fonte de morte, na medida em que provoca inundações ou afogamentos³⁶².

Joseph Ratzinger, partindo das diversas formas que a água pode assumir, também nos dá conta dos significados antagónicos que a água pode tomar. Em primeiro lugar, a água surge em íntima relação com a sua fonte, donde ela brota fresca do seio da terra. A fonte, enquanto origem, onde nasce a água límpida e intacta, é, portanto, símbolo da fertilidade e da maternidade. Depois, há que considerar também os grandes rios que circundam Israel (o Nilo, o Eufrates e o Tigre), que se constituem como os grandes dispensadores de vida, a ponto de serem considerados quase divinos. Em Israel, o garante da vida é o rio Jordão, onde se deu o batismo de Jesus. Contudo, este rio, com a sua profundidade, também pode simbolizar o perigo. Assim sendo, a imersão na água pode representar a imersão na morte, enquanto que a emersão pode simbolizar o renascimento. Por fim, temos o mar, que apesar da sua força admirável e da sua majestade, é temido pela oposição que faz à terra, espaço vital do Homem. A travessia do Mar Vermelho se, por um lado, se tornou símbolo de salvação para Israel, por outro, também se tornou sinal de ameaça, prefigurada na desgraça que se abateu sobre os egípcios. Para os cristãos, tal travessia torna-se símbolo da morte e do mistério da cruz. Para renascer o Homem tem de acompanhar Cristo até à morte, para, depois, chegar de novo à vida com o ressuscitado³⁶³.

Esta imagem da água adapta-se e molda-se à figura do cego: da água, fonte originária, dispensadora de vida, o homem cego de nascença, é dado à luz; emergindo da água, ele passa, por iniciativa de Deus, da não-existência à existência, da morte à vida; ele renasce para uma existência transfigurada pelo Ressuscitado. De facto, a

³⁶¹ Cf. WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*, p. 285-286.

³⁶² Cf. LEON, Domingo Muñoz – *Predicacion del Evangelio de San Juan: Guia para la lectura y predicacion*. Madrid: Editorial Edice, 1988, p. 245.

³⁶³ Cf. RATZINGER, Joseph – *Jesus de Nazaré*. 5ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010, p. 302-303.

explicação que é acrescentada ao relato pelo autor - «que quer dizer Enviado» - é mais do que uma nota filológica; através desta indicação do autor é-nos dada a verdadeira razão do milagre: manifestar Jesus como “o Enviado” do Pai. É por Ele e n’Ele que o cego se deixa purificar para começar a ver³⁶⁴.

O projeto de Deus manifesta o seu amor pelo Homem. Jesus mostrou-se, mas a cura não se deu automaticamente, visto que o cego teve que aceitar a Luz e optar livremente por ela. A opção livre do homem manifestar-se-á na sua ida à piscina, segundo a ordem de Jesus³⁶⁵.

Ao banhar-se nas águas de Siloé, o cego deixa transparecer que a sua adesão a Jesus implica também a sua adesão ao mais puro de Israel, que se encontra orientado para Jesus, pois este não veio destruir o verdadeiro Israel, mas conduzi-lo ao seu mais autêntico sentido. Deste modo, o evangelista procura cuidadosamente evitar a suspeita de que a fé em Jesus supunha uma rutura com a revelação do AT. A rutura que se realiza é com judaísmo farisaico, ao qual preferentemente se opôs João³⁶⁶.

Seguindo o caminho que Jesus indica e indo ao sítio que Ele diz, o cego encontrará a Luz e o que era “carne” nascerá do Espírito³⁶⁷ (cf. Jo 3,6). Desta maneira, o Espírito prefigura-se como a água que penetra no interior do Homem e lhe dá a vida e a fecundidade. A infusão da vida através da água-Espírito equipara-se com o novo nascimento que permite entrar no reino de Deus (cf. Jo 3,5). Em oposição à “carne”, que apenas produz vida transitória (cf. Jo 3,6), a água-Espírito conduz à vida definitiva. A condição para receber esta água é acolher Jesus. A quem expressa o seu amor e acolhimento, Jesus responde com a água do Espírito-amor. O oposto, o não acolhimento, terá lugar na cruz, quando ao pedido por água de Jesus responderem com o vinagre do ódio (cf. Jo 19,29). Encontram-se assim expressas as reações, enunciadas no prólogo, consequentes da vinda da Luz ao mundo³⁶⁸: «a quantos o receberam» (Jo 1,12); «os seus não o receberam» (Jo 1,11).

O relato do milagre é breve e sóbrio: «Ele foi, lavou-se e voltou vendo» (Jo 9,7). O desenrolar do milagre dá-se em silêncio. O homem seguiu as instruções de Jesus e obteve a visão, alcançando a sua integridade humana. O ato de lavar-se não tem aqui o

³⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 307.

³⁶⁵ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 437.

³⁶⁶ Cf. SÁNCHEZ, Secundino Castro – *Evangelio de Juan: comprensión exegetico-existencial*, p. 215.

³⁶⁷ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 437.

³⁶⁸ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VTESJ*, p. 20.

valor de purificação, pois nem ele nem os pais haviam pecado (cf. Jo 9,3). Portanto, “lavar-se” indica a aceitação da água do ‘Enviado’, o Espírito. O resultado da ação de Jesus e da aceitação por parte do cego tem como efeito a visão. A mudança consiste na capacidade de ver/conhecer o que é o Homem e o mundo, sendo a mesma produzida pelo contato com o barro de Jesus, aceite pelo cego, isto é, pela percepção do projeto de Deus sobre o Homem e a adesão a ele³⁶⁹. As trevas desvanecem-se perante a revelação de Deus: «Levanta-te e resplandece Jerusalém, que está a chegar a tua luz! A glória do Senhor amanhece sobre ti!» (Is 60,1).

O final do relato corresponde ao modelo clássico: o cego obedece às palavras de Jesus e estas tornam-se acontecimento, ficando o cego curado. A afirmação «regressou a ver» constata o “sinal”.

³⁶⁹ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*, p. 438.

IV. UMA HERMENÊUTICA DA VISÃO

O capítulo 9 do quarto evangelho constrói-se em torno de um “sinal”: “o sinal da Luz”, a cura do cego de nascença, narrada nos vv. 1-7. Este é o centro da espiral, a partir do qual se desencadeia um caminho de compreensão e de manifestação. Partindo de um conflito de interpretações, colocar-se-á em marcha um processo de reconhecimento a partir do qual se alcançará a faculdade da visão: o que era obscuro tornar-se-á manifesto; Aquele que era desconhecido será reconhecido como o ‘Enviado’ do Pai, como o Messias, como o Ungido. Se nos vv. 11-12 o cego declara não saber quem é «esse homem, que se chama Jesus», no v. 17 já O identifica com «um profeta», no v. 33 já O reconhece como «alguém que vem de Deus» e, finalmente, declara-o como sendo o «Filho do Homem» (vv. 37-38). Contudo, o texto já havia utilizado o título de «Messias», num comentário, no v. 22. Assim, os olhos do que fora cego vão-se abrindo progressivamente, ao passo que os judeus permanecem obstinados na sua cegueira. Para aqueles que são dóceis aos pedidos de Jesus, para aqueles que obedecem à sua solicitação para se irem banhar na piscina de Siloé, para irem receber o “banho da Luz”, Jesus manifesta-se como a Luz do mundo. Estes são aqueles que vêem verdadeiramente, enquanto aqueles que rejeitam a Luz permanecem cegos.

Partindo da figura do cego de nascença, procuraremos fazer uma “viagem de reconhecimento”, que regressa ao passado, passa pela realidade presente do cego e dirige-se para o seu futuro, que é o nosso presente. No passado, tentaremos compreender de que modo se entendia a visão da realidade divina, tanto na antiga Grécia como no AT, no sentido de perceber como tal visão se repercute e reflete na pessoa do cego de nascença. Passaremos depois pela realidade neotestamentária, dando especial ênfase à conceção joanina de “visão” e de “juízo”, dado que estes dois conceitos se encontram profundamente entranhados na história e na vida do cego de nascença. Por fim, procuraremos perceber como a condição “iluminada” do homem que fora cego se projeta na realidade batismal e na nossa atual condição de “discípulos da Luz”.

4.1 A visão da realidade divina

Na antiga Grécia, os verbos relacionados com o “ver” e o “olhar” apresentavam um significado profundamente religioso e filosófico. Daí que a religião grega fosse uma

religião da visão, como poucas o eram na antiguidade. Deste modo, o elemento da audição, que no mundo judaico vinha intimamente ligado à ação de ver, no mundo grego era remetido para um segundo plano, afirmando-se a visão como um dos elementos fundamentais da religião grega. Embora, na generalidade, a divindade fosse considerada invisível, especialmente pela gnose helenística³⁷⁰, a partir de Homero torna-se presente uma conceção antropomórfica da divindade³⁷¹. Deste modo, os deuses tornar-se-iam visíveis assumindo um aspeto humano: as divindades tomavam um corpo e adoptavam uma aparência humana, apresentando propriedades e inclinações humanas. Contudo, como afirmamos, realçava-se a invisibilidade dos deuses, sendo a “visão de um deus” entendida como um caminho feito pelo Homem para se assemelhar aos deuses e para alcançar a imortalidade³⁷².

No AT, os verbos relacionados com a visão compreendem um arco semântico que, ocasionalmente, se afasta consideravelmente do verdadeiro e próprio ato de “ver”, encontrando-se associados também à ação de “ouvir”. De facto, no que diz respeito à teologia sobre o comportamento do Homem diante de Deus e da sua revelação, verifica-se uma predominância da ação de ouvir³⁷³.

O principal verbo grego para exprimir a ação de “ver” é o verbo *ὁράω*, que aparece na tradução grega dos LXX cerca de 1450 vezes³⁷⁴. Os seus principais correspondentes hebraicos são os verbos *rā’āh* e *hāzāh* que, embora abarquem genericamente a sua significação, apresentam um sentido um pouco mais alargado, podendo também ter o significado de “escolher” (cf. Dt 12,13). Genericamente o verbo *ὁράω* significa “ver com os próprios olhos, perceber” (cf. Gn 27,1). Em sentido figurado, o “ver” designa a percepção espiritual, podendo ser utilizado para “advertir” (cf. Sl 34,9) ou para “exprimir aquilo que o Homem vive ou sofre”, como, por exemplo, a morte (cf. Sl 89,49). No AT, “ver” também significa “olhar, prestar atenção” (cf. Dt 11,2), “saber, experimentar ou preocupar-se com algo” (cf. Gn 37,14; cf. Is 5,12). Pode ainda estar relacionado com a percepção por meio de outros sentidos, como a audição (cf. Jr 33,24) ou a inteligência (cf. 1 Sm 12,17; cf. 1 Rs 20,7). Utilizado na voz passiva, tal

³⁷⁰ A gnose helenística defendia a incognoscibilidade da divindade e do divino, aos quais só se poderia ter acesso por meio de uma revelação, de uma dádiva iluminativa. Cf. ANTUNES, M. – Gnose. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 2, col. 851.

³⁷¹ Cf. FREITAS, Manuel Costa – Deus. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LELBF*, vol. 1, col. 1365.

³⁷² Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1984, vol. 4, p. 326.

³⁷³ Cf. MICHAELIS, W. – *ὁράω*. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GLNT*. Brescia: Paideia, 1974, vol. 8, col. 923-924.

³⁷⁴ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 326.

verbo significa “fazer-se ver, ser manifestado” ³⁷⁵. Deste modo, Deus manifesta-se, mostra-se, revela-se através da *visão*. Aquele que o vê e, ao mesmo tempo, o ouve é animado ou é enviado (cf. Gn 15,1; 46,2).

Deus vê o Homem e o Homem deseja ver a Deus. Enquanto os «ídeos têm olhos, mas não vêem» (Sl 135,16), Deus «vê até aos confins da terra e observa todas as coisas debaixo do céu» (Jb 28,24), especialmente «toda a humanidade» (Sl 33,13). Deus vê e contempla o Homem. Ele vê o injusto (cf. Lm 3,34-36), a morte do profeta (cf. 2 Cr 24,22), as necessidades dos seus (cf. Ex 3,7); Ele contempla a fidelidade (cf. Sl 101,6) e a fé (cf. Jr 5,3). Ele coloca os seus olhos sobre o reino pecador (cf. Am 9,8) e o Homem não se lhe pode ocultar (cf. Sl 139,3.7.16), pois Deus vê o seu coração (cf. 1 Sm 16,7). Por outro lado, o ver a Deus «com os próprios olhos» (Is 52,8) constitui o desejo mais profundo do Homem do AT, porque nele se encontra bem presente a nostalgia do paraíso, perceptível tanto na sua consciência de ter perdido o contato imediato e familiar com Deus como também na sua esperança infatigável de descobrir o rosto de Deus e de vê-lo sorrir³⁷⁶. Contudo, para o Homem, Este é «um Deus escondido» (Is 45,15), «que nenhum Homem viu nem pode ver» (1 Tim 6,16; cf. 1 Ti 1,17; cf. 1 Jo 4,12). Não obstante, Ele elegeu um povo ao qual se fez ver e se manifestou olhos nos olhos (cf. Nm 14,14), aparecendo-lhe na pessoa do seu único Filho (cf. Jo 1,18; 12,45), antes de introduzir o Homem, um dia, no céu, a fim de que O veja face a face (cf. Ap 22,4).

Este “ver” do Homem também está relacionado com a percepção profética da divindade que, às vezes, adquire o carácter de uma visão. Assim, o profeta é também designado como vidente (cf. 1 Cr 21,9; cf. 2 Cr 9,29), sendo que as suas visões remetem-nos para uma dupla referência: o que aparece nas visões (cf. Ex 3,3; cf. Dn 7,1) e o efeito que estas produzem naquele que vê, que é animado, escolhido e agraciado (cf. Gn 15,1; cf. Dn 7,13). Nestas, visões proféticas, Deus revela-se, dando a conhecer o que deseja ou o que quer fazer, mostrando os meios necessários para alcançar tal finalidade³⁷⁷.

Ao longo da Sagrada Escritura, encontramos várias cenas nas quais Deus aparece ao ser humano e estabelece com ele um diálogo. Desde o tempo em que Adão habitava no paraíso e que Deus vinha passear pelo jardim na brisa da tarde (cf. Gn 3,8), são muitas as ocasiões em que o Senhor veio ao encontro do Homem e se lhe manifestou

³⁷⁵ Cf. *Ibidem*, p. 326-327.

³⁷⁶ Cf. DUPLACY, Jean; GUILLET, Jacques – Ver. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*. Barcelona: Editorial Herder, 1965, p. 819. Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura; 66.

³⁷⁷ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 327.

através das categoriais visuais e auditivas. Assim sendo, Abraão pôde regatear com Deus o preço da salvação de Sodoma (cf. Gn 18,17-33); Jacob, por sua vez, não só vê a Deus, como também luta com Ele (cf. Gn 32,26-33); também Séfora, mulher de Moisés, circuncida o seu filho, quando Deus vem ao seu encontro, no caminho para o Egito (cf. Ex 4,24-26)³⁷⁸.

Perscrutando atentamente o AT, verificamos que não existe uma conceção unitária sobre as manifestações de Deus ao Homem, convivendo lado a lado a visão de Deus «face a face» (Gn 32,31) e a impossibilidade de ver a Deus e conservar a vida (cf. Ex 33,20).

Moisés falou com Deus «frente a frente, à vista e não por enigmas» (Nm 12,8). Jacob viu Deus «face a face» e conservou a vida (cf. Gn 32,31). Possivelmente, estes até o viram com uma figura humana, visto que os israelitas sempre imaginaram a Yahvé com uma imagem humana³⁷⁹, como um varão (cf. Is 54,1-6; 62,5; Ez 23; cf. Os 2,18). Em algumas passagens é quase possível “visualizarmos” a corporeidade de Deus: a mão que cobre o Homem (cf. Ex 33,22-23), que o retira da morada dos mortos (cf. Am 9,2); os olhos que vêem (cf. Gn 1,18; cf. Am 9,4); o corpo que se coloca de pé sobre o altar (cf. Am 9,1) ou que se senta num trono alto e elevado e se cobre com um manto (cf. Is 6,1).

Assim sendo, Yahvé apresenta uma fisionomia humana: tem rosto, boca, olhos, coração, mãos, ouvidos, voz³⁸⁰. Também em Ez 1,26, o fenómeno luminoso da «glória do Senhor» assume contornos claramente humanos³⁸¹. Além disso, Ele comporta-Se como um humano: passeia num momento de tranquilidade e repouso (cf. Gn 3,8), vê (cf. 2 Rs 19,16; cf. Sl 33,13), ouve (cf. Nm 11,1; 14,28; cf. 2 Rs 19,16), oferece (cf. Nm 11,18), escolhe (cf. 1 Sm 13,14), ri (cf. Sl 2,4; cf. Sl 37,13), cheira (cf. Gn 8,21; cf. 1 Sm 26,19), assobia (cf. Is 7,18); e tem os mesmos sentimentos que um humano: arrepende-se (cf. Gn 6,6; cf. Jn 3,10), odeia/abomina/detesta (cf. Dt 12,31; cf. Is 61,8), ira-se (cf. Dt 32,35), castiga (cf. Ex 32,35), alegra-se (cf. Sf 3,17) e sente compaixão e dor (cf. Os 11,8).

³⁷⁸ Cf. BARRADO, Pedro – Una mirada profunda. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*. Madrid: Narcea, 1996, p. 28.

³⁷⁹ Cf. RAD, Gerhard von – *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, vol. 1, p. 280. Biblioteca de Estudos Bíblicos; 11.

³⁸⁰ Cf. PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento: Yahvé elige y obliga*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, vol. 1, 1999, p. 419.

³⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 195.

Na perspectiva de Dahn, estas formas antropológicas de aparição do Senhor mostram como o Homem conhecia e compreendia o ser de Deus, sendo que, nas teofanias, a cara, o rosto (*πρόσωπον*) designa o próprio Deus: o rosto não se refere apenas a um aspeto físico que se manifesta ao Homem, mas transporta consigo a revelação de algo do ser de Deus³⁸².

Nas teofanias, manifesta-se a magnificência e a glória de Deus, que se deixa ver pelo Homem (cf. Ez 1,28; cf. Ex 33,18; cf. Nm 14,22). O Céu abre-se (cf. Ez 1,1) e o supraterrâneo torna-se visível, sendo a presença de Deus acompanhada por vários fenómenos como um resplendor sobrenatural (cf. Hab 3,4; cf. Sl 18,13; 50,2), a aurora que exige o já estar de pé (cf. Os 6,3), o vento e a tempestade (cf. Jb 38,1). Porém, a realidade que melhor exprime a condição única de Deus é a luz³⁸³.

A luz é a essência dos astros ou elementos luminosos, funcionando como instrumento ou meio para que eles se manifestem. Ao mesmo tempo, através da luz que eles irradiam, as outras realidades também se tornam visíveis, ainda que apenas como reflexos. Quanto maior for a intensidade da luz que esses elementos luminosos imitem, mais a sua forma, mais os seus contornos se nos tornam ocultos e indecifráveis; a sua luz fere a nossa vista. O mesmo acontece com as realidades que eles iluminam: os nossos olhos tornam-se incapazes de decifrar os seus contornos, os seus limites, a sua natureza. Contudo, por mais excessiva que seja a luz, nem todos conseguem ver ou captar o que ela ilumina, embora ela se ofereça a tudo e todos, permanecendo o Homem e os elementos terrenos na escuridão, perdidos e à deriva. Tal acontece ou porque o Homem é cego, isto é, não possui as potencialidades e capacidades que lhe permitem ver, ou porque fecha os olhos e faz de si cego, rejeitando a luz³⁸⁴.

A Escritura, valendo-se da simbologia da luz, afirma que Deus é luminoso. Ele «é luz e nele não há nenhuma espécie de trevas» (1 Jo 1,5); Ele «habita numa luz inacessível, que nenhum Homem viu nem pode ver» (1 Tm 6,16), encontrando-se «envolto num manto de luz» (Sl 104,2). Daí a permanente petição para que a luz de Deus desfaça a obscuridade da existência. N'Ele está a fonte da vida e é na sua luz que poderemos ver a luz (cf. Sl 36,10). Daí a suplica para que Ele nos mostre o seu rosto e nos salve (cf. Sl 80,4) e para que resplandeça sobre nós a luz da sua face (cf. Sl 4,7).

³⁸² Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 327.

³⁸³ Cf. BARBERÁ, Carlos F. – Mirar para ver a Dios. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*. Madrid: Narcea, 1996, p. 21.

³⁸⁴ *Ibidem*.

Deus é a luz sem ocaso; é a luz na sua essência, pelo que os nossos “olhos” são incapazes de ver e captar todo o Seu Resplendor; o nosso entendimento é incapaz de compreender nitidamente todos os contornos das realidades e pessoas que Ele ilumina. Apesar dele se nos manifestar permanentemente, muitos são incapazes de O reconhecer e de O acolher, ou porque O desconhecem, isto é, porque são “cegos de nascença”, ou porque simplesmente O rejeitam, O ignoram, se tornam cegos, pois os seus “olhos” estão postos no mundo, estão centrados em si mesmos (cf. Mt 25, 35-46; cf. Jo 1,9-11).

Segundo Dahn, as teofanias no AT expressam aquilo a que poderíamos chamar de “companheirismo” de Deus. O Homem bíblico reconhece-se como sendo criatura de Deus, sentindo-se chamado a ser seu “companheiro”. O Deus do AT é, pois, um Deus de encontro e relação e é reconhecido como tal³⁸⁵. É nesta perspectiva que Gerhard von Rad considera que, se atentarmos à mentalidade do AT, não podemos afirmar que Deus seja um ser antropomórfico, mas antes é o Homem que é teomorfo³⁸⁶.

Se no AT nos deparamos com a visão de Deus «face a face», não raras vezes também encontramos a constatação da impossibilidade da visão de Deus. Nos encontros com o Senhor vai sobressaindo a ideia de que se tratam de encontros com uma realidade que supera infinitamente o Homem. A santidade de Deus e a Sua majestade impedem o Homem de O ver. Da consciência de culpa do homem surge a consciência da distância (cf. Is 6,5). A glória de Deus mataria o Homem (cf. Ex 33,20). Esta distância abismal entre estes dois que se encontram, Deus e o Homem, manifesta-se na necessidade de agentes intermediários entre eles, como os sonhos, os anjos ou as vozes carentes de visão, de modo que o Homem limitado possa apreender algo do Deus ilimitado. Assim sendo, no monte do sacrifício de Isaac é o anjo do Senhor que grita a Abraão do céu (cf. Gn 22,11-15). Em Betel, Jacob vê num sonho uma escada por onde sobem e descem os anjos, os mensageiros de Deus (cf. Gn 28,12-13), e Moisés, no monte Horeb, vê uma sarça-ardente, donde sai uma voz que lhe ordena que se descalce, pois está a pisar terra sagrada; Moisés escondeu o seu rosto, pois tinha medo de olhar para Deus (cf. Ex 3,6). Verificamos, desta maneira, que as narrações do encontro com o Senhor percorrem um caminho que vai desde a “contemplação face a face” até uma percepção mediada por diversas realidades³⁸⁷.

³⁸⁵ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 327.

³⁸⁶ Cf. RAD, Gerhard von – *Teología del Antiguo Testamento*, p. 195.

³⁸⁷ Cf. BARRADO, Pedro – Una mirada profunda. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*, p. 28-30.

Se o desejo do Homem de ver a Deus é satisfeito tão raras vezes e tão parcialmente é porque Ele é «um Deus escondido» (Is 45,15) que se revela mediante a fé. Por isso, para o conhecer é necessário escutar a sua palavra e ver as suas obras, pois nas maravilhas da sua criação «o que é invisível tornou-se visível à inteligência» (Rm 1,20). Vendo as maravilhas que Deus realizou em favor do seu povo (cf. Ex 14,13; cf. Dt 10,21; cf. Jos 24,17), por meio de sinais e prodígios que nunca antes se haviam visto (cf. Ex 34,10), Israel «viu a sua glória» (cf. Ex 14,31). Assim sendo, nada no mundo é comparável a Deus nem nada o pode representar (cf. Dt 4,12-20), pelo que, para o conhecer, é necessário ver a suas grandes proezas e crer n'Ele (cf. Ex 14,31; cf. Sl 40,4; cf. Jdt 14,10). Acontece, porém, que, tal como os ídolos, os Homens são surdos e cegos (cf. Is 42,18-20), «têm olhos e não vêem; têm ouvidos e não ouvem» (Jr 5,21; Ez 12,2), pelo que os sinais que Deus faz, para os iluminar, ainda os endurecem mais na sua cegueira³⁸⁸ (cf. Is 6,10).

Esta retrospectiva sobre o AT permitir-nos-á uma melhor compreensão da passagem do cego de nascença. De facto, para aquele homem, Deus era «um Deus escondido» (Is 45,15), que se lhe manifestou mediante as obras que nele operou. Ele que é o astro resplandecente, por meio do seu 'Enviado', fez brilhar a sua Luz sobre o cego (cf. Jo 9,7). Passando por ele, *prestou atenção nele; vendo-o com os próprios olhos, percebeu* o seu sofrimento. *Olhando* para ele, *preocupou-se* e *ocupou-se* com a sua situação, não lhe sendo indiferente. Aquele, que é a Visão e a Luz, manifestou-se como visão e tornou-o reflexo da sua Luz. Assim, o que era cego tornou-se vidente, tornou-se anunciador e profeta de uma realidade que o ultrapassa e que apenas consegue perceber gradual e incompletamente (cf. 9,13-38). Perante este “sinal” e diante de mais uma grande proeza de Deus, os fariseus comportam-se como ídolos: têm olhos, mas não vêem; têm ouvidos, mas não ouvem. Recusando-se a aceitar a manifestação da Luz, permanecem obstinadamente na sua cegueira.

Deste modo, no NT, Jesus Cristo, o 'Enviado', o Verbo encarnado, manifesta a sua condição de “face visível” de Deus (cf. Jo 1,18). Por meio d'Ele, Deus faz ver as inauditas maravilhas que havia prometido aos profetas (cf. Is 52,15; 64,3; 66,8), e realiza coisas nunca antes vistas (cf. Mt 9,33). Neste sentido, nos evangelhos, o “ver” refere-se frequentemente às ações de Jesus, que as gerações passadas não puderam ver nem experimentar (cf. Lc 10,24). As diferentes reações a tais ações, como a

³⁸⁸ Cf. DUPLACY, Jean; GUILLET, Jacques – Ver. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*, p. 820.

consternação e o temor (cf. Mt 9,8), o louvor de Deus (cf. Mc 2,12; cf. Lc 18,43; 19,37) ou a rejeição e a indignação (cf. Mt 21,15), resultam das diferentes maneiras de as ver e entender, seja por pura curiosidade (cf. Lc 23,8), por uma incredulidade que exige sinais (cf. Mt 12,38; cf. Mc 15,32; cf. Jo 4,48; 6,30; 20,25) ou por uma relação íntima com a fé³⁸⁹ (com uma atitude que conduz à fé: cf. Jo 9,37; 20,8.29; ou que é consequência da fé: cf. Jo 11,40).

No que diz respeito à sua relação com a fé, o “ver”, no NT, adquire uma nova perspectiva. Assim sendo, nos sinópticos, o “ver” encontra-se relacionado com a participação na salvação: Simeão não iria morrer sem “ver” o Messias do Senhor (cf. Lc 2,26). Por outro lado, o “ver” também está associado à carência da fé: mesmo vendo as obras de Jesus, os judeus teimavam em não acreditar (cf. Mt 13,13; 21,32; cf. Mc 4,12;8,18).

No NT, também temos presentes elementos mediadores entre a realidade divina e a humana. Neste sentido, são mencionadas aparições de anjos, relacionadas com a vinda de Jesus (cf. Lc 2,13), com a tentação (cf. Mt 4,11), com a paixão (cf. Lc 22,43) e com a ressurreição (cf. Mt 28,2.5). Todavia, no NT, nunca se fala das aparições do ressuscitado em sonhos, aparecendo, em contrapartida, narrações de visões proporcionadas por Deus (cf. 2 Cor 12,1; cf. Act 9,10.12; 10,3)³⁹⁰.

A par destes agentes intermediários, no mundo neotestamentário, encontramos a teofania por excelência: a encarnação do Verbo de Deus (cf. Jo 1,1-5.9-12). Portanto, a grande manifestação de Deus ocorre na pessoa de Seu Filho, Jesus. A plenitude divina habitou “corporalmente” em Jesus (cf. Cl 2,9) e o que por definição é ilimitado, o que ultrapassa todas as fronteiras, encerrou-se dentro dos limites corporais e habitou entre nós (cf. Jo 1,14)³⁹¹. Neste sentido, não só os céus se abrem sobre o Filho do Homem (cf. Jo 1,51) e os mistérios de Deus se revelam àqueles que crêem n’Ele, como também a própria glória de Deus, que Moisés não havia podido contemplar, se não de forma passageira e parcial (cf. Ex 33,22; cf. 2 Cor 3,11), irradia constantemente da pessoa de Jesus (2 Cor 3,18). Esta glória é a que possui o Filho Unigénito (cf. Jo 1,14), por isso «quem o vê, vê o Pai» (Jo 14,9). «A Deus jamais alguém o viu. O Filho Unigénito, que é Deus e está no seio do Pai, foi Ele quem o deu a conhecer» (Jo 1,18). Com Jesus, a luz verdadeira veio a este mundo (cf. Jo 1,9). Com efeito, a luz de Deus reflete-se no seu

³⁸⁹ Cf. KREMER, J. – ὁπάω. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DENT*, vol. 1. col. 583-584.

³⁹⁰ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 330.

³⁹¹ Cf. BARBERÁ, Carlos F. – Mirar para ver a Dios. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*, p. 21-22.

Filho que é a «imagem de Deus invisível» (Col 1,15). A luz de Deus, que cegava aqueles que a pretendiam contemplar, fez-Se uma pequena candeia, uma brasa escondida, de tal modo que muitos olhando para Ele não a vêem, com os olhos abertos não conseguem perceber nada³⁹² (cf. Mt 13,13; cf. Is 42,20).

Nos escritos neotestamentários, Deus continua a apresentar-se como invisível: «nenhum Homem o viu nem pode ver» (1Tm 6,16), nunca ninguém viu o Pai, a não ser aquele que tem a sua origem em Deus (cf. Jo 6,46). Também em Cl 1,15; 1Tm 1,17 e Heb 11,27, Deus é chamado de *ἀόρατος*, o *Invisível*, a fim de O distanciar da concepção pagã sobre a presença visível dos deuses nas imagens de culto³⁹³.

Em contrapartida, no NT, dá-se uma grande ênfase ao caráter visível do Ressuscitado, especialmente nos relatos pascais. Trata-se de um encontro pessoal com o Senhor vivo e ressuscitado, cuja descrição utiliza um rico e variado vocabulário para exprimir uma experiência que, primeiramente, pertence ao âmbito do que se vê, à esfera do visível (cf. Mt 28,17; cf. Lc 24,31; cf. Jo 20, 14-29). O Ressuscitado é reconhecido pela sua maneira de atuar (cf. Mt 28; Lc 24), pelo que, nos relatos da ressurreição, a nova percepção que se tem da pessoa do Ressuscitado é descrita com verbos relacionados com o “ver”, com o “perceber por meio do olhar”. A manifestação do Ressuscitado de modo visível é uma constatação da revelação. Em todas as aparições, a presença do Ressuscitado deixa transparecer uma corporeidade transfigurada. Estes encontros com Aquele que ressuscitou dos mortos, com as percepções sensíveis e visíveis que os acompanham, conduzem à fé, ao compromisso, ao testemunho e à missão. Assim sendo, para se tornar crente é necessário não só olhar o crucificado, mas também o Senhor Ressuscitado³⁹⁴.

Acontece, contudo, que, segundo Dulacy e Guillet³⁹⁵, nem a encarnação do Verbo de Deus pode saciar o nosso desejo de ver a Deus, pois Jesus voltou para o Pai (cf. Jo 14,12.28), não manifestando toda a sua glória (cf. Jo 17,1.5; cf. 1 Jo 3,2). Jesus desapareceu e voltou ao mundo invisível de onde vinha, o mundo das realidades que não se vêem, mas que são a origem de tudo quanto vemos (cf. Heb 11,1); Ele voltou ao mundo de Deus. Todavia, a partir desse mundo invisível da glória, Jesus continua a

³⁹² Cf. DUPLACY, Jean; GUILLET, Jacques – Ver. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*, p. 820.

³⁹³ Cf. KREMER, J. – ὁράω. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DENT*, vol. 1, col. 588.

³⁹⁴ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 330-331.

³⁹⁵ Cf. DUPLACY, Jean; GUILLET, Jacques – Ver. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VTB*, p. 820-821.

mostrar-se e a fazer-Se ver (cf. 1 Cor 15,5-8; cf. Act 13,31) a algumas testemunhas escolhidas (cf. Jo 20,11-21,23; cf. Act 10,40-43), comendo e bebendo com elas. Desta forma, Ele prova-lhes que continua a ser o mesmo Jesus que haviam conhecido, para que, vendo-O subir ao céu, possam testemunhar que um dia Ele regressará, da mesma forma que o viram partir (cf. Act 1,9-11). A esperança cristã engloba estas duas esperas: a união com o Senhor para toda a eternidade (cf. 1 Ts 4,17) e o «ver a Deus» (cf. Mt 5,8), vê-lo «tal como é» (1 Jo 3,2) no seu mistério inacessível.

Mais uma vez, esta visão global sobre o “ver” no NT permite-nos olhar para o cego de nascença a partir de uma perspetiva diferente; permite-nos encontrar novas nuances nesta fascinante figura e no sinal a ela associado. Assim sendo, este homem torna-se instrumento da manifestação da glória de Deus. Dentro dos limites da corporeidade, quer do cego quer de Jesus, o *Ilimitado* rompe todas as fronteiras e liberta o homem da sua cegueira e do seu desconhecimento. O *Invisível* materializa-se e torna-se visível através das obras do Filho: o que antes era trevas, agora é Luz, pois Jesus, a imagem visível de Deus, veio deixar transparecer a Luz do Pai. Contudo, «agora, vemos como num espelho, de maneira confusa; depois, veremos face a face» (1 Cor 13,12). Este é o caminho percorrido pelo cego: um caminho gradual e confuso de aquisição da visão, que não termina com a sua profissão de fé no Filho do Homem (cf. Jo 9,35-38). Trata-se de um caminho em aberto, pois se o homem que fora cego já vê a Deus, na figura do Seu Filho, tal visão é ainda incompleta e incapaz de alcançar o resplendor da glória de Deus. Assim, este homem torna-se também ele discípulo e, animado pela esperança do retorno de Jesus e da visão plena de Deus, torna-se testemunha da Luz e da Vida, ao passar da cegueira à visão, da ausência e desconhecimento de Deus à sua presença e conhecimento. Em oposição a este homem, os fariseus permanecem presos dentro dos limites da sua arrogância, fechados e blindados à Luz. Tendo os olhos abertos, não vêem nada, dada a sua obstinação em permanecer nas trevas e em rejeitar a Luz.

4.2 A visão da Fé na perspetiva joanina

Como já tivemos ocasião de mencionar, uma das principais finalidades do quarto evangelho é orientar e sustentar o caminho do Homem até à fé e, por ela, até à Vida. Logo, não há ensinamento de Jesus que não *exija* ou que não *pressuponha* a presença da fé como condição necessária e essencial. De acordo com a conceção joanina, a fé é

resultado da vinda de Jesus e da sua aceitação, ao passo que a recusa da fé se constitui, simultaneamente, como raiz e como manifestação do mal presente no Homem, que não se abre a Deus e que rejeita a salvação³⁹⁶. A fé é, portanto, o assentimento do Homem à revelação, que assim se vê liberto da desesperança e entra em contato com o “totalmente Outro”, o único que o pode salvar. Para João, este “Outro” é Deus, que se revelou historicamente na pessoa de Jesus Cristo³⁹⁷.

Uma das características da fé, segundo a perspectiva joanina, é a grande quantidade de termos que a indicam ou que se referem a atividades por ela coordenadas e com ela relacionadas. Nesta linha de entendimento, inserem-se ações como o “conhecer”, o “acolher”, o “ver”, o “escutar”. Todas elas descrevem a atividade daquele que entra em contato com uma realidade misteriosa, mostrando-se capaz de ultrapassar a sua aparência e superficialidade para penetrar na sua natureza mais profunda. Ao fazê-lo, o Homem, em certa medida, toma essa realidade como sua, já que a aceita com a mente e com o coração, trilhando um caminho de salvação, tal como este é enunciado no quarto evangelho: com a encarnação do Verbo e com o caminho da experiência humana, para alcançar a glória do Verbo diante de Deus³⁹⁸.

Daí que João considere que crer é “assentir”, “aceitar”, “conhecer” aquilo que foi revelado. Deste modo, fé e conhecimento aparecem várias vezes ligados entre si (cf. Jo 4,42; 6,69; 8,24). Contudo, estes dois termos, fé e conhecimento, não são a mesma coisa. Embora a relação entre quem aceita a revelação e aquele que Se revela possa ser expressa em função da fé ou do conhecimento (cf. Jo 7,17; 16,27), a verdade é que o autor do quarto evangelho nunca afirma que Jesus tem fé no Pai, mas antes que O conhece e que é conhecido por Ele. É a fé que conduz ao conhecimento, como também conduz à Vida. Deste modo, o conhecimento procede da fé e o crente apenas é introduzido no verdadeiro conhecimento de Deus na medida em que consegue alcançar e possuir esse mesmo conhecimento mediante a fé. Tal conceção opõe-se ao princípio fundamental do gnosticismo, segundo o qual existe um conhecimento superior capaz de conduzir à salvação e que não se encontra acessível ao simples crente. Recusando tal perspectiva, o autor do quarto evangelho defende que só por e através da fé é que o

³⁹⁶ Cf. GHIBERTI, G. – Juan. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DTI*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982, vol. 3, p. 189.

³⁹⁷ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 849.

³⁹⁸ Cf. GHIBERTI, G. – Juan. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DTI*, vol. 3, p.189-190.

conhecimento poderá ter algum sentido e significado, só mediante a fé é que ele poderá contribuir alguma coisa para a salvação³⁹⁹.

Há ainda que realçar que, para João, o conhecimento implica um assentimento eminentemente ativo. O “conhecer joanino” não se trata apenas do reconhecimento de certos factos, como, por exemplo, que Jesus vem de Deus (cf. Jo 7,28) ou que o Filho de Deus se manifestou na carne (cf. 1 Jo 5,5-7), mas, antes de tudo, para João, o conhecimento trata-se de uma implicação ativa numa nova experiência, visto que o objeto de tal conhecimento não é uma coisa, mas sim uma pessoa. Portanto, conhecer a Deus é receber as palavras de Deus (cf. Jo 12,48; 17,8), é receber o próprio Verbo de Deus e comprometer-se com uma vida semelhante à de Deus (cf. 1 Jo 2,3-6), seguindo o exemplo do Verbo feito carne⁴⁰⁰.

No que diz respeito a esta relação entre a fé e o conhecimento, é necessário ainda não esquecer o especial ênfase que João dá à filiação divina do crente. O mundo semítico considerava que o conhecimento é mais uma postura vital do que um ato específico do entendimento⁴⁰¹. Como tal, conhecer a Deus não era simplesmente aderir a Deus com a inteligência, mas era chegar a ser alguma coisa com Ele. Apesar desta ideia se encontrar em Paulo e no NT em geral, a verdade é que só João é que foi capaz de afirmar que o crente «nasceu de Deus» (Jo 1,13; 3,4-8). Tal filiação não se trata de algo meramente formal, mas implica uma vida em que se evite o pecado e em que se faça um esforço para chegar à unidade com Deus⁴⁰² (cf. Jo 8,42-47.54-56).

Também existe uma íntima relação entre o “crer” e o “seguir”, dado que a aceitação da fé tem como consequência a imitação, a união, o seguimento. Assim sendo, o discípulo encontrar-se-á onde está o Mestre (cf. Jo 12,26; 14,3) e permanecerá com Ele (cf. Jo 1,38). Esta é a condição fundamental para a salvação: “permanecer” em Jesus. Como consequência da fé e do seguimento é necessário tomar uma decisão e firmar um compromisso. Aquele que aceita Jesus tem também de aceitar a sua renovação. O critério orientador do crente é imitar Jesus, é seguir o Seu exemplo, é tomá-Lo como modelo, tornando-se, por isso, objeto de ódio para o mundo (cf. Jo

³⁹⁹ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 850.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibidem*.

⁴⁰¹ Cf. PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento: El camino de Israel con Yahvé*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999, vol. 2, p. 287.

Cf. RINGGREN -רָאָה – בִּין [entender]. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DTAT*, vol. 1, col. 627-636.

⁴⁰² Cf. *Ibidem*, p. 850-851.

15,18). Aquele que segue Jesus vive com o olhar voltado para a “vida eterna” que, embora transcenda as dimensões da experiência presente, não as anula. Esta “vida” realiza-se já no presente, pelo que não aceita aquilo que se opõe ao amor de Deus, aquilo que é da carne, do mundo, do diabo⁴⁰³.

Nunca perdendo de vista a figura central do nosso relato, podemos afirmar que, de acordo com a perspectiva joanina, o cego de nascença chegou ao conhecimento de Jesus mediante a fé: foi a fé que o levou a percorrer um caminho que o conduziu progressivamente a um maior conhecimento de Jesus; a fé levou-o a reconhecer n’Ele o Filho do Homem (cf. Jo 9,36-38); a fé tornou-o Filho de Deus, pois estimulou o seu seguimento de Jesus, fez dele Seu discípulo (cf. Jo 9,28). Tomando a opção de “permanecer” em Jesus, o que fora cego conquistou o ódio do mundo, sendo expulso da sinagoga (cf. Jo 9,34). Contudo, tal “permanência” também lhe assegurou a verdadeira vida, também rasgou o horizonte do seu olhar, acalentando nele a esperança de um dia ver a Luz “face a face”. Assim sendo, foi a fé que o levou a “seguir” e a “permanecer” em Jesus, proporcionando uma transição progressiva da morte para a vida, da cegueira para a visão.

Portanto, “crer” é também “ver”, já que a fé proporciona não só uma visão de Deus, mas uma visão de todas as coisas à luz de Deus, pelo que o crente deve renunciar aos critérios do mundo e deve olhar para o mesmo mundo com os olhos de Deus, isto é, de acordo com os critérios da revelação operada em Jesus Cristo⁴⁰⁴; é esta configuração do olhar que nos permite “ver” a Jesus (cf. Jo 12,21-26).

No quarto evangelho, João emprega diversos verbos para expressar a ação de ver: *ὁράω*, *βλέπω*, *θεωρέω*. O primeiro, *ὁράω*, assume algum relevo na medida em que é utilizado para expressar o que o Filho preexistente viu no Pai (cf. Jo 3,11.32; 6,46; 8,38). O segundo verbo, *βλέπω*, quando usado como intransitivo, significa “ter a faculdade da visão”, sendo utilizado várias vezes ao longo do capítulo 9 para se referir à visão adquirida por aquele que fora cego (cf. Jo 9,7.15.19.21.25.39.41); como transitivo, significa “ver”, “olhar” (cf. Jo 1,29; 5,19; 11,9; 13,22; 20,1.5; 21,9.20). O terceiro verbo, *θεωρέω*, aparece 23 vezes no evangelho de João, sendo utilizado para exprimir a percepção de uma realidade cuja evidência ou a presença, física ou não, se impõe ao sujeito. Este verbo, não faz qualquer referência ao grau de penetração nessa realidade.

⁴⁰³ Cf. GHIRIBERTI, G. – Juan. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DTI*, vol. 3, p.190-191.

⁴⁰⁴ Cf. VAWTER, Bruce – Teologia de San Juan. In BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *CBSJe*, tomo 5, p. 851.

De acordo com os contextos, pode-se traduzir por “perceber”, “presenciar”, “ser testemunha de”, “constatar”, “ver presente”, “ter diante”. Como tal, é este o verbo utilizado em Jo 9,8 para constatar a antiga condição de mendigo do cego⁴⁰⁵.

Segundo Bultmann, a concepção do “ver” no evangelho de João orienta-se em três direções distintas. Em primeiro lugar, os objetos do ver podem ser pessoas, coisas ou acontecimentos, geralmente perceptíveis no mundo físico terreno (cf. Jo 1,38.47; 9,8). Depois, o “ver” também se pode referir a coisas, acontecimentos ou fenómenos sobrenaturais, que apenas podem ser percebidos, de modo excepcional, por determinadas pessoas (cf. Jo 1,32-34; 20,12.14). Por fim, se estas duas formas de “ver” significam uma percepção sensível, ainda é possível que este “ver” manifeste uma percepção interna não sensível de certas coisas. Contudo, não se trata aqui de uma visão mística e muito menos da visão platónica das ideias; trata-se sim de uma visão espiritual, da “visão da fé”, da visão que reconhece no Encarnado, no ‘Enviado’, o filho de Deus. Paradoxalmente, esta percepção interna pode coincidir com a percepção sensível de Jesus (cf. Jo 1,14, 6,40; 12,45; 14,9), ainda quando parece encontrar-se desligada dela⁴⁰⁶.

No quarto evangelho, Jesus é aquele que tem sobre o Pai uma visão exclusiva e sem precedentes (cf. Jo 1,18), já que Ele tem experiência direta de Deus e da sua mensagem (cf. Jo 3,32; 8,38.55). O que Jesus comunica é aquilo de que dá testemunho procede dessa experiência que Ele tem do Pai (cf. Jo 3,2) e que Ele torna visível na sua pessoa e obra (cf. Jo 1,18; 14, 9-11). A Deus nunca ninguém o viu, mas na luz de Jesus podemos contempla-Lo, pois quem vê a Jesus também vê o Pai (cf. Jo 14,9). Contudo, a verdade é que muitos viram a Jesus sem o “ver” realmente, sem penetrar na sua verdadeira identidade. Daí que João afirme que «a Luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a receberam» (Jo 1,5). Segundo Barberá, esta frase pode-se revestir de um duplo significado. Por um lado, como esta luz brilhou no meio daqueles que andavam nas trevas, estes não se encontravam capacitados para a ver, pois quem tem atitudes duvidosas e obscuras, é natural que «prefira as trevas à luz, pois as suas obras são más» (Jo 3,19) e eles não querem que estas sejam vistas. Esta é uma Luz que desperta e que, por isso, tem de ser desejada, tem que se ir ao seu encontro. Por outro lado, como se

⁴⁰⁵ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VITESJ*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 290.

⁴⁰⁶ Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*, p. 490.

trata de uma Luz escondida, oculta, velada e pouco perceptível, só aqueles que estão preparados é que a podem distinguir⁴⁰⁷.

Os discípulos são aqueles que estão atentos e preparados para reconhecer e aceitar a Luz. Assim sendo, a experiência que eles fazem de Jesus situa-se também ela na ordem da visão (cf. Jo 1,39; cf. Jo 1,46; 9,37; 12,21), bem como a experiência que eles fazem do ressuscitado, a qual se expressa em termos de visão pessoal e imediata. Esta visão de Jesus morto e exaltado, que se perpetua no ressuscitado, não se trata de uma visão física, mas trata-se, na verdade, de uma visão ou contemplação da glória (cf. Jo 1,14; 17,24), que inclui a participação nessa mesma realidade que se contempla. Esta visão expressa a contínua comunicação do espírito de Jesus aos seus. Assim sendo, tal visão refere-se à comunicação, ao Homem, da vida que supera a morte e cumpre-se na cruz, onde a testemunha vê a efusão do sangue e da água do lado aberto de Jesus, símbolos da glória, do amor demonstrado e do amor comunicado⁴⁰⁸ (cf. Jo 19,34). Como afirma Dodd:

«Se as ações de Cristo devem ser tomadas como equivalentes da irradiação na qual o poder e a presença de Deus são transportados para dentro da experiência humana, ou em outras palavras, na qual a luz eterna é percebida por si mesma, então a ação na qual ele mais plenamente se expressou a si mesmo, a saber, sua autoconsagração à morte por amor à humanidade, é a manifestação decisiva da glória divina»⁴⁰⁹.

A esta visão e contemplação da glória que comunica a vida opõe-se a não-visão daqueles que não aderem ao Filho⁴¹⁰: «quem se nega a crer no Filho não verá a vida, mas sobre ele pesa a ira de Deus» (Jo 3,36); «quem não nascer do Alto não pode ver o Reino de Deus» (Jo 3,3). Pelo contrário, o discípulo, aquele que segue Jesus e n'Ele crê, recebe a Vida, que elimina toda a experiência de morte⁴¹¹: «se alguém observar a minha palavra, nunca morrerá» (Jo 8,51).

O “ver” trata-se, portanto, da percepção da fé que reconhece na pessoa histórica de Jesus a verdade e a vida, as quais só se podem receber por meio dessa mesma fé, pelo que não poderão ser percebidas imediatamente. Se a adesão a Jesus se baseia na percepção da glória manifestada, a verdade é que esta adesão primeira supõe a

⁴⁰⁷ Cf. BARBERÁ, Carlos F. – Mirar para ver a Dios. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*, p. 22.

⁴⁰⁸ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VTESJ*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 291-292.

⁴⁰⁹ DODD, Charles Harold – *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 277.

⁴¹⁰ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VTESJ*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 292.

⁴¹¹ Cf. *Ibidem*.

compreensão plena do amor de Deus e apenas se verá completada quando o discípulo tiver compreendido o alcance pleno dessa glória: a comunicação que Deus faz ao Homem, por meio de Jesus, da vida definitiva que supera a morte⁴¹². A manifestação da glória, a experiência do amor de Jesus, experimentada durante a Sua vida, fundou a fé incipiente dos discípulos (cf. Jo 2,11; cf. Jo 16,31-33); a presença do Espírito na comunidade, fruto da morte e exaltação de Jesus, mostra que Ele venceu a morte. A experiência desse amor conduzirá à fé em Jesus vivo e ressuscitado. Portanto, segundo a conceção joanina, a aceitação e a prática do amor são anteriores à experiência de Jesus, pelo que é a vontade de realizar os desígnios de Deus que leva a reconhecer que os ensinamentos de Jesus procedem de Deus (cf. Jo 7,17); é a prática da mensagem de Jesus que conduz ao conhecimento da verdade (cf. Jo 8,31); é a concretização da palavra do Pai e a aceitação das suas exigências que permite reconhecer a origem divina de Jesus e crer nele como sendo o ‘Enviado’ de Deus (cf. Jo 17,6-8)⁴¹³. Foi isto que se sucedeu com o cego de nascença: concretizou as palavras de Jesus, acedeu ao seu pedido, foi lavar-se à piscina de Siloé, aderiu ao ‘Enviado’ e ao fazê-lo iniciou um processo de conhecimento da verdade e de reconhecimento da identidade divina de Jesus.

O que se havia anunciado no AT, e aí se manifestava por meio de sinais, torna-se agora uma realidade histórica no Verbo feito carne. A fé, que reconhece por meio da visão e da audição, responde à revelação de Deus em Jesus Cristo. É essa mesma fé que leva o Homem a reconhecer nos sinais de Jesus a glória do Pai. Foi para isso que «o Verbo se fez carne»: para nos dar a “ver” e a “conhecer” o Pai (cf. Jo 14,8-14) e para que nós pudéssemos “contemplar” a sua glória (cf. Jo 1,14). Este “contemplar” não se refere a um testemunho ocular de caráter histórico, pois nesse sentido, também os judeus incrédulos, que foram incapazes de receber a glória de Deus, seriam considerados testemunhas oculares. O sujeito deste “contemplar” são antes os crentes, não apenas os primeiros discípulos, mas os crentes de todos os tempos, pois Jesus não era o “Encarnado”, o ‘Enviado’ do Pai, apenas na altura, mas é-o para todo o sempre. A fé nunca se pode separar da pessoa de Jesus, pois não é possível “ver” diretamente a glória ou a verdade e a vida de Deus⁴¹⁴.

⁴¹² Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*, p. 490.

⁴¹³ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VITESJ*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 293-294.

⁴¹⁴ Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*, p. 490.

A fé trata-se, portanto, de um encontro pessoal com a pessoa de Jesus, a fim de O “ver”, “ouvir” e “conhecer”. Quando Jesus questiona o cego sobre a sua fé no Filho do Homem, fá-lo através de uma pergunta bastante enfática, onde parece utilizar deliberadamente o pronome pessoal “tu”: «Tu crês no Filho do Homem?» (Jo 9,35). O pronome “tu”, embora fosse dispensável, serve os intentos de Jesus de sublinhar que a fé implica a relação de um “tu” com um “eu”, isto é, envolve uma relação pessoal e íntima. A resposta do homem que fora cego não é precipitada nem imediata, mas antes reclama orientações: «E quem é, Senhor, para eu crer nele?» (Jo 9,36). O homem não coloca condições para crer e ainda antes de o verbalizar, já acredita nas palavras de Jesus: «Já o viste. É aquele que está a falar contigo» (Jo 9,37). Esta referência à visão adquire aqui um significado tanto físico como espiritual: porque fisicamente curado, o homem pode agora ver Jesus, mas, porque acreditou, agora também já o pode “ver” na sua condição de Filho de Deus, de Verbo Encarnado, de ‘Enviado’ do Pai. É de salientar ainda o realce que se dá à audição. Tal como no diálogo com a samaritana (cf. Jo 4,26), também aqui Jesus se define como “Aquele que fala contigo”. A utilização do tempo presente deixa patente a duração prolongada e duradoura da ação de falar: Jesus fala e continuará a falar. Deste modo, o Senhor reclama de nós uma fé alicerçada na sua Palavra o que nos conduz, necessariamente “Àquele que fala”⁴¹⁵.

Assim sendo, o “ouvir” e o “ver” encontram-se intimamente relacionados com o crer, dado que o “ver” e o “ouvir” provocam a fé (cf. Jo 2,11; 20,8), conduzem ao conhecimento de Jesus (cf. Jo 14,9) e alimentam a perceção interior (cf. Jo 4,19). A fé reconhece o Messias que veio⁴¹⁶. Neste sentido, o “ver” é o reconhecer próprio da fé. Só na medida em que a fé é *reconhecimento* é que se trata de *fé autêntica*. Só se o crente permanecer fiel à palavra de Jesus é que receberá o conhecimento da verdade e se tornará verdadeiramente seu discípulo (cf. Jo 8,31-32). O mesmo é dizer que o verdadeiro discípulo de Jesus é aquele que é capaz de “ver”, de “reconhecer” n’Ele o Messias e de desenvolver n’Ele uma fé profunda e verdadeira. Não se pode confundir esta fé verdadeira com a fé aparente, que se desenvolvia a partir dos “sinais” de Jesus e na qual Ele não acreditava (cf. Jo 2,23-25; 7,31; 10,42; 11,45; 12,11). Tal fé pode resultar como momentânea e superficial, sendo necessário ser revalidada como uma fé

⁴¹⁵ Cf. SOUSA, Mário José Rodrigues de – *Os encontros de Jesus no Evangelho de São João*. Prior Velho: Paulina Editoras, 2012, p. 76-77.

⁴¹⁶ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 330.

autêntica, a qual tem de passar por «guardar a palavra» de Jesus (cf. Jo 8,51; 14,23; 15,20; 17,6) e «permanecer» nela (cf. Jo 8,31)⁴¹⁷.

O “ver” trata-se, portanto, de um encontro pessoal e existencial com Jesus. Contudo, a fé que se funda unicamente na visão humana não é a que tem a primazia, pois Jesus espera que se creia sem que se tenha visto (cf. Jo 20,29). A verdadeira visão, a visão da fé é, em certa medida, uma verdadeira visão de Deus e da Verdade, ainda que João não negue que a visão definitiva está reservada para quando a fé der lugar a algo mais excelente e nósirmos Deus tal como Ele é (cf. 1 Jo 3,2)⁴¹⁸.

4.3 O “Juízo da Luz”: a visão do cego e a cegueira dos que vêem

Uma análise atenta do nosso texto leva-nos a constatar que este se desenvolve no meio de contraposições, que surgem tanto sob a forma de inversões como de oposições, que denotam que a lógica da Luz é inversa à lógica das trevas. A Luz veio iluminar a obscuridade e revelar aquilo que estava oculto. Assim sendo, os que eram considerados pecadores, na realidade, não o são (cf. Jo 9,3); o que era cego adquire a “visão” (cf. Jo 9,7.38) e aqueles que viam tornam-se “cegos” (cf. Jo 9,39); o acusado faz-se juiz e os juízes tornam-se nos condenados (cf. Jo 9,30-34). Do “sinal da Luz” procede, assim, um julgamento, cujo “processo” e cuja “sentença” o explicam, o concretizam, o atualizam.

De facto, como vimos, a narrativa da cura do cego de nascença trata-se de um relato de um processo que se desenvolve de modo oposto aquele que os participantes do mesmo supunham ao início: o acusado, o cego de nascimento, torna-se acusador e juiz, enquanto os acusadores, que se apresentavam como juízes, são, na realidade, os condenados. Esta inversão resulta de dois desenvolvimentos do processo, que decorrem de forma antagónica: um decorre positivamente, enquanto o outro decorre negativamente. Positivamente, o cego de nascença faz uma série crescente e progressiva de declarações a respeito da pessoa e missão de Jesus: primeiro, refere-se a Ele como um homem (cf. Jo 9,11); depois, reconhece-o como um profeta (cf. Jo 9,17); de seguida, admite que Ele é de Deus (cf. Jo 9,33); por fim, adora-O como o Filho do Homem (cf. Jo 9,38). Negativamente, os fariseus/judeus chegam precisamente às convicções opostas: questionam-se «como pode um pecador realizar semelhantes sinais» (Jo 9,16); decidem expulsar da sinagoga quem confessar que Jesus é o Messias (cf. Jo 9,22);

⁴¹⁷ Cf. BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*, p. 491.

⁴¹⁸ Cf. DAHN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DTNT*, vol. 4, p. 330.

consideram que Jesus é um pecador (cf. Jo 9,24); não sabem de onde Ele é (cf. Jo 9,29); e pensam que por meio de Jesus não se realizou nenhum sinal (cf. Jo 9,34). O resultado destes caminhos inversos é que o cego de nascença é procurado por Jesus e encontrado (cf. Jo 9,35), enquanto os fariseus são rejeitados por Ele como pecadores, com os quais não se pode estabelecer qualquer contato⁴¹⁹.

Assim sendo, como podemos aferir, no quarto evangelho existe uma íntima ligação entre a Luz e o julgamento, apoiando-se o evangelista no princípio, que viria a animar a fé cristã, segundo o qual Cristo, como Filho do Homem, se torna juiz dos vivos e dos mortos (cf. Jo 5,25-27). Ele veio para julgar e o seu julgamento é verdadeiro (cf. 8,16), justo e absoluto, dado que procede do próprio Deus (cf. Jo 5,30). «O Pai, aliás, não julga ninguém, mas integrou ao Filho todo o julgamento» (Jo 5,22).

A par destas afirmações existem outras que, formalmente, parecem se encontrar em contradição com estas, dado que negam que Jesus tenha vindo condenar/julgar o mundo: «Deus não enviou o seu Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele» (Jo 3,17); «Eu não julgo ninguém» (Jo 8,15); «Não vim para condenar o mundo, mas sim para o salvar» (Jo 12,47).

Segundo Dodd, esta aparente contradição coloca-nos perante o significado etimológico do verbo “julgar”, bem como perante a conceção joanina de “julgamento” (*κρίσις*). O verbo grego que exprime a ação de julgar é *κρίνειν*, que significa fundamentalmente “distinguir”, “separar” ou “descreminar”. De facto, o ato do juiz ou da corte da justiça é entendido como sendo uma “descreminação” ou uma “separação” entre a verdade e o erro, entre bons e maus, entre inocentes e culpados⁴²⁰. Logo, de acordo com o entendimento joanino, a vinda de Cristo ao mundo não acarreta consigo uma finalidade destrutiva nem negativa, constituindo o Seu “julgamento” na “separação” inevitável que decorre da presença da Luz. Neste sentido, o verdadeiro julgamento é proferido pelo próprio Homem que não adere a Jesus, Luz do mundo: «A condenação está nisto: a Luz veio ao mundo, e os Homens preferiram as trevas à Luz, porque as suas obras eram más. De facto, quem pratica o mal odeia a Luz e não se aproxima da Luz para que as suas ações não sejam desmascaradas. Mas quem pratica a verdade aproxima-se da Luz, de modo a torna-se claro que os seus atos são feitos segundo Deus» (Jo 3,19-21).

⁴¹⁹ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 200-201.

⁴²⁰ Cf. DODD, Charles Harold – *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p. 278.

Cristo veio ao mundo como Vida e Luz, não para o condenar, mas para o salvar. Embora a Luz funcione como meio de “separação”, a finalidade da vinda de Jesus não comporta qualquer sentido prejudicial ou negativo, mas as suas intenções são inteiramente positivas e criadoras. Contudo, inevitavelmente, a manifestação da Luz revela a decisiva distinção entre a verdade e a falsidade, entre o bem e o mal. Daí que estejamos na presença de uma “separação”, de uma “descriminação”, despoletada pela manifestação da Luz. A resposta do Homem a tal manifestação define a sua posição e leva-o a realizar o seu próprio julgamento e a proferir a sua sentença. Neste sentido, aqueles que não respondem às palavras de Jesus, preferindo as trevas à Luz, condenam-se a si próprios⁴²¹. Este facto encontra-se dramaticamente demonstrado no final da cena de julgamento do cego de nascença, em Jo 9,41.

Deste modo, entende-se que Jesus é “juiz” do mundo na medida em que veio despoletar as consequências derivadas da presença da Luz, e desencadear uma sentença. Contudo, o Seu “julgamento” não é Seu, na medida em que se trata apenas de uma ratificação da sentença que o próprio Homem proferiu contra si mesmo, quando preferiu as trevas à Luz, a morte à Vida. Jesus trouxe consigo a Luz, a Vida, a Salvação, mas muitos Homens rejeitaram-nos, sendo eles os verdadeiros responsáveis pela sua condenação. É neste sentido que devem ser compreendidas as afirmações segundo as quais Jesus não veio julgar nem condenar o mundo: foi o próprio mundo que proferiu a sua condenação e concretizou o seu julgamento quando não aceitou a Salvação. Mateos e Barreto⁴²² chegam a afirmar que o “juízo” opõe-se à salvação, já que este decorre da não adesão a Jesus. Quem recebe um “julgamento”, uma “sentença”, uma “condenação”, é aquele que rejeita Jesus, ao passo que aqueles que lhe aderem não incorrem em condenação, não são chamados a “juízo” (cf. Jo 3,18; 5,24).

Partindo desta perspetiva, podemos olhar para o relato do capítulo nono como uma história de reconhecimento, na qual o cego chega a ver, enquanto os fariseus tornam-se cegos: trata-se da contraposição entre a Luz e as trevas, decorrente da afirmação de Jesus: «Enquanto estou no mundo, sou a Luz do mundo» (Jo 9,5). Esta é a primeira de duas vezes que uma frase do tipo «Eu sou»⁴²³ se repete noutro contexto⁴²⁴.

⁴²¹ Cf. *Ibidem*, p. 279-281.

⁴²² Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VITESJ*, p. 156-158.

⁴²³ A expressão «Eu sou» (ἐγώ εἰμι) é tipicamente joanina, podendo a sua utilização distribuir-se em duas categorias. A primeira diz respeito às *declarações* «Eu sou» *sem predicado* (cf. Jo 4,26; 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8) que retomam uma formulação utilizada por Deus no AT para se revelar. A sua origem remonta, provavelmente, ao episódio da sarça-ardente, quando Deus se dá a conhecer a Moisés (Ex 3,14: ἐγώ εἰμι ὁ ὄν, «Eu sou aquele que sou»). Ao utilizar esta fórmula de revelação divina, o Jesus joanino

Neste caso, Jo 9,5 remete para Jo 8,12: «Eu sou a luz do mundo». A transformação do contexto produz também uma alteração de significado. Enquanto em Jo 8,12, o tom se encontrava dado pelas conotações sobre o Êxodo e o deserto⁴²⁵, em Jo 9,5 o acento está colocado na história cosmológica, narrada por João no prólogo (cf. Jo 1,1-18). Em Jo 9,4, fala-se do dia e da noite, isto é da luz e das trevas, além de que também é típica a frase: «Enquanto estou no mundo». Estes elementos remetem-nos para o prólogo: apontam-nos para a luz dos Homens e para a luta entre a Luz e as trevas (cf. Jo 1,4.5); indicam-nos a Luz verdadeira que ilumina todo o Homem, quando vem ao mundo (cf. Jo 1,9). Estes elementos aludem à Luz que ilumina, que torna tudo visível, e que permite que o Homem veja o caminho que tem de percorrer (Jo 12,35). Jesus tem, portanto, como já vimos, uma função de separação: ilumina os que estão nas trevas e traz a obscuridade para aqueles que crêem viver na Luz⁴²⁶.

Jesus é o Filho do Homem⁴²⁷ que vem do céu, onde estava junto de Deus, e veio a este mundo como Luz do mundo. Neste sentido, o cego começa a ver a Luz, enquanto os fariseus a negam. Como Luz do mundo, Jesus desempenha um papel ativo, revelando a condição das pessoas, isto é, se são boas ou más. Assim sendo, para Ele, “o que vê” é aquele que aceita a salvação oferecida por Deus, por meio do seu ‘Enviado’, enquanto o que está “cego” é aquele que se fecha à ação de Deus. Neste sentido, a afirmação proferida por Jesus - «Eu vim a este mundo para proceder a um juízo: de modo que os que não vêem vejam, e os que vêem fiquem cegos» (Jo 9,39) - expõe a função da revelação e desvela uma possibilidade totalmente nova, introduzida pela vinda do

pretende manifestar-se aos seres humanos como a face visível de Deus. A segunda categoria corresponde às *sete expressões «Eu sou» com predicado*, que servem para exprimir sete autodeclarações de Jesus: «Eu sou o Pão da Vida» (Jo 6,35); «Eu sou a Luz do mundo» (Jo 8,12; 9,5); «Eu sou a Porta» (Jo 10,7.9); «Eu sou o Bom Pastor» (Jo 10,11.14); «Eu sou a Ressurreição e a Vida» (Jo 11,25); «Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida» (Jo 14,6); «Eu sou a Videira» (Jo 15,1.5). Estas expressões com predicado não refletem a essência de Jesus, mas a sua relação com o Homem. De facto, estas sete autodeclarações articulam cristologia e soteriologia, precisando aquilo que Jesus, figura de Deus para o mundo, significa para aqueles com quem se encontra. Os predicados “pão”, “luz”, “porta”, “pastor”, “caminho”, “verdade” e “videira” representam aquilo que o Homem procura para alcançar a vida em plenitude, sendo que tal busca encontra a sua resposta no «Eu sou» do Jesus joanino, que torna a “vida eterna” um acontecimento presente, sendo a fé a única coisa necessária para lhe aceder (cf. Jo 6,35; 8,12; 11,25). Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 291-293.

⁴²⁴ A segunda frase deste tipo, que se repete em contextos diferentes, é: «Eu sou a vida», que surge em Jo 11,25, na sequência da ressurreição de Lázaro, e em Jo 14,6, na sequência da última ceia.

⁴²⁵ A afirmação proferida por Jesus em Jo 8,12, «Eu sou a Luz do mundo», parece aludir à coluna luminosa do Êxodo, que guiou o povo de Israel no deserto, para que pudesse caminhar durante a noite (cf. Ex 13,21-22).

⁴²⁶ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 201-202.

⁴²⁷ Segundo Dn 7,13, o Filho do Homem é uma figura vinda do Céu, com a missão de julgar, e a quem é entregue o Reino. Cf. JEREMIAS, Joachim – *Teología del Nuevo Testamento: I. La precización de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1974, p. 299-321.

‘Revelador’ e da qual a cura do cego se torna “sinal”. Nesta perspectiva, aqueles que se encontram na escuridão, antes da vinda da revelação, não estão cegos, mas antes “não vêem”, ou seja, nunca puderam conhecer a Luz-Vida, nem optar por ela. Os que crêem que não vêem, os humildes, os pequenos, os representados no cego, por estarem conscientes da sua cegueira, obtêm a Luz da vida. A estes, Jesus oferece a visão, dando-lhes a iluminação do Espírito (cf. Jo 9,7; 9,10). Quanto aos “que vêem”, estes, ironicamente, não são aqueles que vêem realmente, mas os que imaginam que vêem e que, precisamente por isso, são os verdadeiros cegos, dado o seu falso saber⁴²⁸. Estes são os autosuficientes, os que colocam a sua segurança em si mesmos e se fiam nos recursos humanos. Estes, embora conheçam a mensagem de Deus, podendo optar pela Luz, não obedecem a Deus nem conservam a sua mensagem (cf. Jo 5,37). Estes, os que rejeitam a Jesus (cf. Jo 15,22) e chamam visão à mentira (cf. Jo 9,41), ficarão ‘cegos’, isto é, fechar-se-ão definitivamente ao Espírito de Deus⁴²⁹. O seu pecado não é carecerem da luz dos olhos, mas é rejeitarem a Luz do Espírito e a fé em Jesus e na sua revelação.

Percebemos, assim, que a cegueira congênita do homem constitui-se como oportunidade para ver; torna-se a condição para orientar o “olhar” no sentido correto. Jesus apresentou-se-lhe e tornou-se o foco da sua atenção. De acordo com a ciência, qualquer que seja o número de elementos que compõem o objeto da nossa atenção, estes são combinados pela nossa mente em essencialmente uma “coisa”, pelo que, falando em estrito rigor, podemos dizer que apenas prestamos atenção a uma coisa de cada vez⁴³⁰. Neste sentido, é possível afirmarmos que a cegueira, decorrente do humilde reconhecimento da impossibilidade de ver, constitui-se como que uma “tela em branco”, onde é possível “desenhar-se” um olhar e uma orientação de vida centrados em Jesus. Assim, a verdadeira visão, que decorre da aceitação da Luz e da fé em Jesus, implica que se descentre o olhar e a atenção dos nossos interesses e vontades egoístas; implica que nos tornemos “cegos” aos elementos dispersivos que brotam da nossa autosuficiência e segurança, a fim de podermos orientar o foco do nosso olhar, da nossa atenção, da nossa vida para Jesus. Descentrados do pecado, tornamo-nos “cegos” a ele; focados em Jesus, adquirimos a visão da fé e tornamo-nos filhos da Luz (cf. Jo 12,36).

⁴²⁸ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 432.

⁴²⁹ Cf. MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VTESJ*, p. 294-295.

⁴³⁰ Cf. ATENÇÃO. In CORREIA, António Mendes (dir.) [et al.] – *GEPB*. Lisboa: Editorial Enciclopédia; Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, [s.a.], vol. 3, p. 640.

A história encontra-se, pois, relatada sob a forma de um processo, o qual se constitui como exemplo para o processo de aprendizagem dos ouvintes. Quanto mais explícita for a confissão de Jesus, maior é o distúrbio, contudo não há que ter qualquer medo, pois quem é perseguido é-o em nome de Jesus e, a tal pessoa, Ele não a abandonará; Jesus procura-a e encontra-a, manifestando-se como o Filho do Homem⁴³¹ e assumindo as funções de juiz (cf. Jo 9,35-39).

A vinda do ‘Enviado’ do Pai a este mundo tem, portanto, como finalidade despoletar um juízo, que não se situa num futuro apocalíptico, mas que se realiza no já da nossa vida, de acordo com a nossa fé e adesão a Jesus, ou, tomando particularmente o nosso caso de estudo, de acordo com a posição que se toma em relação ao “sinal” da cura do cego de nascença. Trata-se, pois, de um juízo que se realiza no presente da nossa existência, como se realizou no presente das comunidades joaninas⁴³².

A história concreta do conflito entre o cego e os fariseus é representativa do conflito intrajudaico, que, por sua vez, se torna modelo do conflito com o qual cada pessoa se deve confrontar. Todo o ser humano tem de se “confrontar” com Jesus, isto é, tem de se “encontrar frontalmente” com Ele, de tomar conhecimento da Sua existência, se quiser reconhecer se n’Ele se manifesta ou não a Luz divina. Diante de Jesus cada um tem de fazer uma opção pela vida ou pela morte, por um novo nascimento espiritual ou por uma cegueira de pecado. Quem dá uma resposta positiva a Jesus, recebe em si a Luz; quem o nega, condena-se a si mesmo às trevas⁴³³. A vinda de Jesus, para levar a cabo o “juízo da Luz”, manifesta claramente esta separação. Embora Ele não rejeite nenhuma parte dos seres humanos, vem revelar a existência, já neste mundo, de uma linha divisória. O desvelar definitivo desta linha é uma novidade do juízo joanino que, deste modo, realça o facto de, diante de Jesus, cada um se revelar verdadeiramente como é⁴³⁴.

Reforça-se, assim, a ideia, a que já havíamos aludido, de que um dos elementos mais importantes da nossa narrativa é a fé do cego curado que, como já vimos, faz uma caminhada catequética em crescendo. Estamos, pois, perante um “sinal” de Jesus que transforma a cura física de um cego de nascença em doutrina cristã para as comunidades joaninas. Neste sentido, segundo Carreira das Neves, é impossível estabelecer qualquer tipo de gradação entre o puramente histórico e o puramente doutrinal, sendo tudo

⁴³¹ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 201.

⁴³² Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 431-432.

⁴³³ Cf. TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*, p. 202.

⁴³⁴ Cf. ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*, p. 432.

história e tudo doutrina; pertencendo tudo ao agir «[d’Esse] homem, que se chama Jesus» (Jo 9,11) e do «Tu acreditas no Filho do Homem?» (Jo 9,35). Assim sendo, o processo da catequese e fé cristã das comunidades joaninas é expresso numa narrativa de diálogos e monólogos e não num Credo de sabor puramente confessional⁴³⁵.

Analisando o capítulo 9, apercebemo-nos de que o tema da visão e da Luz é-lhe transversal, conhecendo um desenvolvimento linear desde o início até ao fim. Segundo Beutler, este “ver” deve ser entendido em sentido literal em quase todo o capítulo: é esse o seu sentido no começo, quando se alude à cegueira física, desde o nascimento (cf. Jo 9,1), e é também esse o seu sentido após o “sinal” obrado por Jesus (cf. Jo 9,7) e que será motivo de discussão e de julgamento por parte dos fariseus. Só no v. 39 é que encontramos um sentido claramente figurado do “ver”, quando a visão adquirida pelo cego contrasta com a cegueira comprovada dos fariseus que não crêem em Jesus. Ainda assim, segundo vários intérpretes, olhando retrospectivamente, é possível apercebermo-nos já aí do sentido figurado do “ver”, embora a sua referência imediata nos reporte para a visão literal e física. Estamos, assim, perante um caminho contínuo desde a cegueira congénita até à visão recobrada, até à Luz da fé em Jesus. A este movimento, como já havíamos referido, contrapõe-se, ao longo de todo o capítulo, o movimento daqueles que, acreditando ver, são, na realidade, os verdadeiros cegos. Sem esta oposição permanente, sem esta resistência e controvérsia insistentes, o “juízo da Luz” resultaria em algo injustificado, sem apoio, sem sustentação⁴³⁶.

4.4 O “Banho da Luz”: banho da cura, da visão e da força

A cura do cego de nascença toca-nos de perto, porque de alguma forma todos nós somos cegos de nascença. O próprio mundo parece ter nascido cego, dado que, segundo o que nos diz hoje a ciência, durante milhões de anos, a vida que existia sobre a terra era uma vida em estado cego, visto não existir ainda o olho para ver, e, portanto, nem a própria visão⁴³⁷. O olho, na sua complexidade e perfeição, é um dos órgãos que

⁴³⁵ NEVES, Joaquim Carreira das – *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, p. 190-191.

⁴³⁶ Cf. BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*, p. 250-251.

⁴³⁷ Cf. LAND, Michael F.; FERNALD, Russell D. – The evolution of de eyes. *ARN*. 15 (1992) 1-29.

Cf. HELENE, Otaviano; HELENE, André Frazão – Alguns aspectos da óptica do olho humano. *RBEF*. 33:3 (2011) 3312. 1-8.

se forma mais lentamente⁴³⁸. Esta situação replica-se, em parte, na vida de cada um de nós, dado que em criança, ainda que não propriamente cegos, nascemos incapazes ainda de distinguir o perfil das coisas. A visão é, pois, o sentido menos desenvolvido da criança recém-nascida⁴³⁹. Contudo, é um dos sentidos mais importantes, não só porque permite a apreensão do mundo circundante, contribuindo para o desenvolvimento da criança, como também constitui uma importante componente da comunicação não verbal. O olhar “olhos nos olhos” constitui uma modalidade essencial de interação entre os pais e os bebés. Acompanhado pela fala e/ou pelo toque, o olhar é fundamental para se estabelecer e aprofundar uma relação de afeto, de confiança, de segurança e cumplicidade entre os pais e os filhos⁴⁴⁰.

Podemos então dizer que a visão é um dom, contudo, nós não lhe damos a devida atenção, porque estamos acostumados a ela, porque a damos como adquirida. Daí que Deus, por vezes, atue de forma repentina e extraordinária, a fim de nos despertar do nosso torpor e de nos tornar mais atentos. Foi o que Jesus fez na cura do cego de nascença. Ele olhou para o cego como quem olha para um filho e esse olhar desencadeou um processo de reconhecimento, forjou laços de afeto, encetou um caminho de fé.

De facto, quando nascemos, para além dos olhos físicos, existem outros olhos que também devem ser abertos: os olhos da fé, que permitem vislumbrar um outro mundo, muito além daquele que vemos com os olhos do corpo: o mundo de Deus, da Vida eterna. É desse mundo que Jesus nos quer recordar, com a cura do cego de nascença e, por isso, envia o homem cego à piscina de Siloé, para nos mostrar que os olhos da fé se começam a abrir no batismo, quando recebemos precisamente o dom da fé no ‘Enviado’. Daí que, na antiguidade, na Igreja dos primeiros tempos, o batismo em nome de Cristo e a vida cristã tomassem também a designação de “iluminação”, *φωτισμός*, sendo “iluminados” todos aqueles que haviam sido batizados⁴⁴¹.

Com efeito, desde os primeiros tempos da Igreja que o relato do cego de nascença é proposto na Quaresma e no processo catecumenal, visto que, na sua história, cada cristão pode facilmente reconhecer a sua própria vida, pois, antes de se encontrar

⁴³⁸ Cf. TAVARES, A. Sampaio – Olho. In MAGALHÃES, António Pereira Dias (dir.) [et al.] – *VELBC*. Lisboa: Editorial Verbo, [s.d.], vol. 14, col. 551-553.

⁴³⁹ Cf. FAURE M.; RICHARDSON, A. – *Os sentidos do bebé: compreender o mundo sensorial do bebé - a chave para uma criança feliz*. Lisboa: Livros horizonte, 2004.

⁴⁴⁰ Cf. BELINI, Aline Elise Gerbelli; FERNANDES, Fernanda Dreux Miranda – Olhar de bebés em desenvolvimento típico: correlações longitudinais encontradas. *RSBF*. 12:3 (2007) 165-166.

⁴⁴¹ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 198.

com Cristo, era cego e, depois, o Mestre deu-lhe a vida, iluminando-o na água da fonte batismal.

Na Igreja primitiva, o capítulo 9 servia, pois, como leitura de preparação dos conversos, sendo especialmente utilizado quando se desenvolveu a prática dos três escrutínios ou exames antes do batismo, sendo o mesmo lido no grande e derradeiro escrutínio, quando os catecúmenos superavam o seu exame e eram considerados dignos do batismo. Do que se conhece de tal cerimónia sabe-se que se liam algumas passagens do AT nas quais se falava da água purificadora. Seguiu-se a abertura solene do livro dos evangelhos que culminava com a leitura do capítulo 9 de S. João e com a profissão de fé do cego⁴⁴². Este diálogo de reconhecimento, em Jo 9, 35-38, também ele aponta claramente para o sentido da liturgia batismal: «“Tu crês no Filho do Homem?” Ele respondeu: “E quem é, Senhor, para eu crer nele?” Disse-lhe Jesus: “Já o viste. É aquele que está a falar contigo”. Então, exclamou: “Eu creio, Senhor!”». Depois disto, os catecúmenos recebiam o credo.

No relato do cego de nascença são também de salientar os dois gestos de Jesus: o uso da saliva e a unção, que viriam a fazer parte das cerimónias batismais. Neste sentido, pode-se vislumbrar um simbolismo no facto de que Jesus não se limita a colocar saliva nos olhos do cego, como em Mc 8,23, mas faz barro com ela, como Deus na criação de Adão e Eva (cf. Gn 2,7.22-24), reforçando assim a ideia de que o batismo constitui uma nova criação⁴⁴³. Com esse barro, o Cristo-Ungido “ungiu” os olhos do cego⁴⁴⁴.

Segundo a *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma, o processo de iniciação catecumenal culminava com a noite da Vigília pascal, onde se celebravam os sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia. O período imediatamente antecedente à celebração sacramental, isto é, a semana santa, era marcado por vários momentos: banho, na quinta-feira santa; na sexta-feira santa, tinha início o jejum; no sábado santo o bispo impunha as mãos sobre os eleitos, exorcizando-os, soprando-lhes na fronte, nos ouvidos e nas narinas. Durante a vigília, que tinha lugar durante toda a noite do sábado, realizava-se o rito sacramental, igualmente marcado com os ritos correspondentes. Os batizados eram despojados das suas vestes e o bispo consagrava-os com os óleos. Eles renunciavam a satanás e, em seguida, eram ungidos com o óleo do

⁴⁴² Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan I-XII*, p. 688.

⁴⁴³ Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 198.

⁴⁴⁴ “Ungiu”, ἐπέχρισεν (Jo 9,6.11) tem a mesma raiz de “Ungido”, Χριστός. Cf. KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João*, p. 198.

exorcismo. Depois, tinha lugar o batismo, realizado por meio de três imersões. Seguiu-se nova unção dos neófitos, agora com o óleo de ação de graças. De seguida, estes vestiam-se com as vestes brancas e apresentavam-se à comunidade reunida, onde o bispo lhes fazia o sinal da cruz na fronte e lhes dava o beijo da paz. Os recém-batizados rezavam, então, com o povo e participavam da Eucaristia⁴⁴⁵.

Segundo Brown, a dimensão batismal, reconhecida pela Igreja na cura do cego de nascença, parecia já se encontrar presente nas intenções do evangelista. Embora João dedique apenas dois versículos ao relato do “sinal” propriamente dito, ele é veemente ao afirmar que o homem só ficou curado depois de se lavar na piscina de Siloé (cf. Jo 9,7.11). Deste modo, enfatiza-se o poder curativo da água. A especificação do nome da piscina, acompanhada da explicação de que este significa ‘o Enviado’, associa nitidamente aquela água a Jesus, o único enviado do Pai (cf. Jo 3,17.34; 5,36.38). Além disso, não podemos perder de vista que a água daquela mesma piscina de Siloé era a que se usava nas cerimónias da festa da Tendas e que Jesus havia afirmado em Jo 7,37-38 que Ele a vinha substituir como fonte de água vivificadora⁴⁴⁶.

Um outro elemento que nos aponta para a intenção do evangelista de incutir um simbolismo sacramental ao seu texto é a insistência em recordar que o homem era cego desde o seu nascimento (cf. Jo 9,1.2.13.18.19.20.24.32). Dado o notório contraste entre a cegueira física daquele homem e a cegueira espiritual (cf. Jo 9,39), na perspectiva de Brown, podemos intuir que o evangelista pretende realçar a ideia de que o homem havia nascido em pecado, o qual só poderia ser limpo pelas águas que brotam do próprio Jesus⁴⁴⁷.

Segundo Santo Agostinho, neste cego encontra-se representado todo o género humano, visto que a cegueira, que se apoderou dele, é símbolo do pecado do primeiro homem, do qual todos nós descendemos não só na morte, como também no pecado. Assim sendo, a sua cegueira representa a infidelidade, enquanto a iluminação é a fé. Deste modo, ao lavar-se na piscina do ‘Enviado’, isto é, ao mergulhar na piscina da

⁴⁴⁵ Cf. REINERT, João Fernandes – *Paróquia e Iniciação Cristã: Uma Relação urgente. A interdependência entre renovação paroquial e mistagogia catecumenal*. [Dissertação de Doutoramento em Teologia orientada pelo Prof. Dr. Mario de França Miranda e apresentada na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2014], p. 91.

Cf. DUJARIER, Michel – *Breve Historia del Catecumenado*. Bilbao: Editorial Española Desclée de Brouwer, 1986, p. 56-62.

⁴⁴⁶ Cf. BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan!-XII*, p. 689.

⁴⁴⁷ Cf. *Ibidem*.

salvação messiânica, nas águas que prefiguram o próprio Messias Jesus, o homem, que vivia na obscuridade, pode recuperar a luz da fé, sendo batizado em Cristo⁴⁴⁸.

Assim sendo, neste trecho, João serve-se de um episódio da vida de Jesus para desenvolver o tema central da mensagem cristã: a salvação que nos foi dada por Cristo. Naquele homem, cego de nascença, sem um nome que o identifique, estão representados todos os Homens de todos os tempos, que são “olhados”, chamados e interpelados por Jesus para serem curados, para serem iluminados. No caso do cego do nosso relato, a cegueira torna-se a condição necessária para que Jesus se possa aproximar e conduzi-lo à Luz e à visão. De facto, a fragilidade e o pecado acabam por se tornar numa oportunidade para Deus, dado que Lhe abrem a possibilidade de se manifestar ao Homem⁴⁴⁹. Como afirma José Tolentino Mendonça:

«É a nossa nudez, a nossa miséria, a nossa infelicidade, a nossa cegueira que nos colocam no caminho de Jesus. É porque aquele homem é cego, e sabe que é cego, que ouve Jesus. (...) Pensamos frequentemente que a santidade se deve procurar na direção oposta ao pecado ou à fraqueza. O que é aí então a santidade? É o contrário da minha vida. Ora, a santidade não se encontra num lugar diferente da fraqueza ou da tentação, mas no interior mesmo dessa fraqueza e dessa tentação. Ela não está apenas à nossa espera, quando nós ultrapassamos a nossa fraqueza, mas no momento mesmo em que somos fracos, continuamos perto da santidade. A santidade transforma todos os instantes, por embaciados e difíceis que sejam, em oportunidades. (...) Ainda que nos encontremos no extremo da miséria, Deus está enamorado da nossa beleza. Assim, dentro da tua noite, fixa o brilho de uma estrela»⁴⁵⁰.

Neste sentido, a salvação e a santidade só poderão ser esperadas e alcançadas se o Homem tiver uma perceção dos seus limites. Aqueles que acreditam que são ilimitados nunca esperarão nada, pois se acham completos e neles não há espaço para acolher a Luz. Porque esperar significa tender para alguma coisa, os que não esperam já estão mortos. Daí que a doença mortal do Homem seja pensar que vê. Os fariseus, porque pensavam que viam, permaneceram no pecado e na morte, pois neles não havia espaço para a Luz e para a Vida.

A cegueira do homem do capítulo 9 alerta-nos para a nossa cegueira interior que, tendo a sua origem nas nossas feridas, no mal que nos escurece, na doença mortal que

⁴⁴⁸ Cf. ZEVINI, Giorgi – *Evangelio según San Juan*, p. 238-239.

⁴⁴⁹ Cf. SCQUIZZATO, Paolo – *O elogio da imperfeição: o caminho da fragilidade*. 2º ed. Prior Velho: Paulinas Editora, 2016, p. 61.

⁴⁵⁰ MENDONÇA, José Tolentino – *A mística do instante: o tempo e a promessa*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014, p. 183.

nos habita desde Adão, torna-nos incapazes de nos vermos a nós mesmos, de sabermos quem somos. Só colocando-nos diante de Jesus, só deixando-nos olhar por Ele, que é Luz e Vida, é que poderemos descobrir quem somos. É a nossa proximidade com Cristo que nos permite descobrir que nos encontramos nas trevas e necessitamos de ser curados por Ele. Quanto mais nos afastarmos de Cristo, mais julgaremos que nos vemos, quando na realidade, segundo Jesus, somos os verdadeiros cegos⁴⁵¹.

A unção dos olhos do cego recorda-nos que Jesus é o Ungido, o Cristo, o Messias. Através da sua carne, da sua humanidade, a sua divindade alcança-nos e ajuda-nos a atingir a nossa verdadeira humanidade. Jesus, o Homem novo, coloca-se diante dos olhos do cego, a fim de que este os abra e reconheça aquilo poderia ter sido e aquilo que poderia vir a ser, a saber, a verdadeira imagem de Deus. A vocação do ser humano é, portanto, a de ser filho de Deus. Mas tal só se concretiza se nós crermos na Luz, se nós acolhermos a Deus na pessoa do Seu ‘Enviado’ (cf. Jo 12,36), tornando-nos como Ele e, conseqüentemente, convertendo-nos em nós mesmos⁴⁵².

Jesus olha o cego, encontra-se com ele, fala com ele. Esta visão da Luz faz com que o cego reconheça a sua miséria e os seus limites. Então Jesus convida-o a ir lavar-se à piscina de Siloé. Depois de lhe mostrar o Homem novo, Jesus concede ao cego a liberdade de aderir ou não a Ele; não o cura imediatamente, mas dá-lhe a oportunidade de se curar; não se impõe, mas propõe-se⁴⁵³. Mediante tal proposta, o cego opta por Jesus e pelo caminho da fé e, por isso, «regressou a ver» (Jo 9,7).

Acontece, porém, que o caminho do discípulo para a Luz é longo e “cansativo”. A primeira iluminação não se traduz numa fé suficiente e imediata, pelo que só gradualmente e através de um caminho de provas e sofrimento é que o cego de nascença chega a uma fé madura. Assim sendo, à imagem do cego, o caminho do batizado, do “iluminado”, do discípulo que adere a Jesus com a sua vida, começa no momento em que se encontra com Jesus. No princípio, para o cego, Jesus não era mais do que um homem: «Esse homem, que se chama Jesus, fez lama...» (Jo 9,11). A quem lhe perguntou: «Onde está Ele?», o homem que fora cego respondeu: «Não sei» (Jo 9,12). Deste modo, ele confessa a sua própria ignorância, reconhece não saber ainda nada sobre Ele. O ponto de partida do caminho espiritual do discípulo, de todo o cristão, é

⁴⁵¹ Cf. SCQUIZZATO, Paolo – *O elogio da imperfeição*, p. 62-63.

⁴⁵² Cf. *Ibidem*, p. 64-65.

⁴⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 66.

este, a saber, a tomada de consciência de não conhecer Cristo e sentir a necessidade de saber algo acerca d'Ele.

Mais tarde, à pergunta feita pelos fariseus: «E tu que dizes dele, por te ter aberto os olhos?», ele respondeu: «É um profeta» (Jo 9,17). Aqui, o que fora cego deu um passo adiante e entendeu que Jesus é um 'Enviado' de Deus, que fala e atua em nome d'Ele. Mais tarde, depois de o ameaçarem com a expulsão da sinagoga, reconheceu que Jesus era um homem vindo «de Deus» (Jo 9,33). Finalmente, encontrando de novo Jesus, depois de ter sido expulso da sinagoga, Este pergunta-lhe «Tu crês no Filho do Homem?» (Jo 9,35). É então que ele grita: «Eu creio, *Senhor!*» (Jo 9,38), e prostra-se diante d'Ele para O adorar, reconhecendo-o, assim, abertamente, como seu Senhor e seu Deus.

Sintetizando, o cego faz um percurso de fé que corresponde ao de todos os discípulos: no início Jesus é para ele um simples “homem” (Jo 9,11); depois torna-se um “profeta” (Jo 9,17); passa a ser um “homem de Deus” (Jo 9,32-33); e no fim é o “Senhor” (Jo 9,38). Este título é o mais importante; é aquele com o qual os cristãos proclamam a sua fé⁴⁵⁴ e era aquele que também os catecúmenos utilizavam para professar a sua fé na hora do batismo. Durante a cerimónia da noite de Páscoa, antes de entrarem na água, estes diziam diante de toda a comunidade: «Creio que Jesus é o Senhor» e, a partir daquele momento, eram chamados de “iluminados”⁴⁵⁵.

A figura de Jesus, depois de ter aparecido no início da narrativa, só volta a aparecer no fim. Ao longo do relato permanece oculta, deixando que o cego se “desembarace” sozinho no meio das dificuldades, das contrariedades e conflitos. De facto, o “iluminado”, aquele que vive de acordo com a sua condição de batizado e que segue o caminho da Luz, não necessita da presença física do Mestre, pois a força que lhe advém do “banho da Luz” é suficiente para o manter firme na fé e para o orientar por um caminho de escolhas certas e coerentes⁴⁵⁶.

Este episódio serve, portanto, para nos mostrar como se chega a uma fé madura no Filho de Deus, apresentando-nos o cego como o “modelo” a seguir por todos os discípulos de Jesus, por todos os “iluminados”. Deste modo, olhando para a sua figura e para as suas ações, é possível deduzirmos alguma das características que deveriam acompanhar aqueles que se deixam orientar e “iluminar” pela Luz do mundo. Assim

⁴⁵⁴ Cf. BROWN, E. Brown – *Para que tenhais vida: A solas con Juan Evangelista*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002, p. 62-63. Colección «El pozo de Siquem»; 132.

⁴⁵⁵ Cf. ARMELLINI, Fernando – *O Banquete da Palavra*. 7ªed. Lisboa: Paulinas Editora, 2016, p. 161.

⁴⁵⁶ Cf. *Ibidem*.

sendo, primeiramente, a pessoa “iluminada” deveria ser uma pessoa *livre*, que se mantém firme nas suas convicções e que diz sempre o que pensa. No caso do cego, este permite-se mesmo a fazer troça das autoridades religiosas (cf. Jo 9,27). Isto conduz-nos a outra das características dos “iluminados”, a saber, a *coragem*. De facto, estes não se deveriam deixar intimidar, mesmo quando aqueles que abusam do seu poder e autoridade os insultam, ameaçam ou o fazem uso da força. Daí que o cego, apesar da ameaça concretizada de expulsão da sinagoga, conteste a posição dos fariseus, afirmando a origem divina de Jesus (cf. Jo 9,30-34). O “iluminado” deveria ser também uma pessoa *sincera*, que nunca renúncia à verdade, mesmo quando sabe estar a desagradar àqueles que assumem uma posição de superioridade e que não estão acostumados a que se lhe coloquem objeções ou a que se critiquem as suas atitudes. As pessoas “iluminadas” deveriam ainda assumir uma *permanente atitude de procura*, visto terem consciência das suas incapacidades e da sua incompletude⁴⁵⁷. Mais uma vez, o homem que fora cego se constitui como paradigma do “iluminado”, dado que é capaz de reconhecer os seus próprios limites: «Perguntaram-lhe: “Onde está Ele?” Respondeu: “Não sei”» (Jo 9,12); «Se é um pecador, não sei» (Jo 9,25); «Jesus disse-lhe: “Tu crês no Filho do Homem?” Ele respondeu: “E quem é, Senhor, para eu crer nele?”» (Jo 9,35-36).

Ao descrever-nos com tanto detalhe todo este processo de reconhecimento de Jesus e de crescimento na fé, é como se o evangelista nos interpelasse e nos convidasse a refletir em que ponto nos encontramos deste caminho e quem é Jesus de Nazaré para nós. Que Jesus seja um homem, ninguém o nega. Que seja um profeta, um enviado de Deus, também se pode admitir com alguma facilidade. Contudo, muitos ficam por aqui, o que não é suficiente. O salto mediante o qual alguém se torna num cristão maduro acontece quando se proclama, como o cego de nascença fez, que Jesus é o “Senhor” e quando Ele é adorado como Deus, pois a fé cristã não é primeiramente crer em *algo*, como que Deus existe ou que há uma eternidade, mas a fé cristã é essencialmente crer em *alguém*. Jesus, no Evangelho, não nos dá uma lista de coisas para crer; Ele diz: «Credes em Deus; crede também em mim» (Jo 14, 1). Para os cristãos, crer é crer em Jesus Cristo. Como afirma o papa Bento XVI, no nº 1 da carta encíclica *Deus caritas est*:

⁴⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 160-161.

«Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo. No seu Evangelho, João tinha expressado este acontecimento com as palavras seguintes: «Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu Filho único para que todo o que n'Ele crer (...) tenha a vida eterna» (3, 16)»⁴⁵⁸.

Hoje, muitos Homens rejeitam o encontro com Jesus e, por isso, vivem longe da Luz, na opressão e na cegueira, não sabendo o que significa a verdadeira condição humana, nem a finalidade com que Deus os há criado. Jesus é o modelo de Homem em quem resplandece, na sua plenitude, a claridade e a Luz da vida. A missão de Jesus, bem como a de todos os seus discípulos, é a de comunicar esta Luz, é a de mostrar esta possibilidade, mais do que com palavras, com a vida que vivem e com gestos que realizem a salvação. Esta é uma oferta gratuita, que espera uma aceitação livre, como foi a do homem cego de nascença.

⁴⁵⁸ IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2012 (Bento XVI) – *Deus caritas est*: [Carta Encíclica de 25 de Dezembro de 2005]. AAS 98 (2006), 217.

CONCLUSÃO

A Sagrada Escritura apresenta-se como rosto visível da Beleza divina, constituindo uma inexorável fonte de riqueza e de novidade, tão antiga e sempre nova⁴⁵⁹. Em cada tempo e a cada pessoa ela tem sempre algo de novo para dizer, pelo que o seu estudo em pormenor e profundidade, esmiuçando cada passagem, frase ou palavra, é de suma importância, a fim de se poder fazer surgir uma “centelha de luz” no seu mais profundo significado.

Ao terminar este trabalho, podemos afirmar que este “lançou alguma luz” sobre a figura do cego de nascença e sobre o “Sinal da Luz”, obrado por Jesus, permitindo-nos uma melhor compreensão sobre o modo como Deus se nos manifesta e de como a nossa adesão à sua proposta, ao seu “olhar”, pode, de facto, mudar a forma como vemos o mundo e transfigurar a nossa vida. Desde o início, foi esta a nossa finalidade: atualizar a experiência do cego de nascença, transpondo-a para o hoje da nossa história social, humana e pessoal, a fim de percebermos de que modo é que cada um de nós se pode identificar com ela, e de que maneira ela pode orientar a nossa vida cristã e o nosso compromisso de permanente adesão à Luz.

Com os olhos postos nesta meta, iniciamos um percurso de aprofundamento progressivo, cujo ponto de partida foi o grande panorama do quarto evangelho. Analisando as estruturas propostas por diferentes autores, acabamos por localizar a nossa perícope de estudo (Jo 9,1-7) no seio do chamado “Livro dos Sinais”, o qual, embora não haja unanimidade, podemos delimitar entre os capítulos 2 e 12. Os “sinais” são símbolo da plena salvação que Jesus oferece ao mundo; para aqueles que estão dispostos a penetrar o mistério de Jesus, os “sinais” são uma manifestação da Sua glória e um meio de se alcançar a verdadeira fé. Assim, deparamo-nos com a grande finalidade do evangelho, no seu todo, para a qual contribui o “Sinal da Luz”, o “sinal” da cura do cego de nascença: confirmar e aprofundar a fé no Filho de Deus, a fim de, graças a essa fé, se alcançar a vida eterna.

Intimamente ligada à finalidade do evangelho encontra-se a questão dos seus destinatários. No que a isto diz respeito, podemos avançar com várias hipóteses: os destinatários poderiam ser os seguidores de João Baptista, com o objetivo de contestar as suas elevadas pretensões acerca do seu mestre e leva-los a crer em Jesus; poderiam

⁴⁵⁹ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, Santo – *Confissões*. 13ª ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999, p. 242.

ser os “judeus”, entendidos como opositores de Jesus, ou ainda os judeus que se encontravam divididos entre as exigências da sua fé em Jesus e o desejo de não abandonar o judaísmo; outros destinatários possíveis seriam o mundo na sua totalidade, encontrando-se o quarto evangelho aberto à universalidade da salvação, ou ainda os gnósticos e docetas, a fim de defender a verdadeira humanidade e a verdadeira divindade de Cristo. Não obstante todas estas interpretações, a concepção que hoje mais fortemente se nos impõe é a de que o evangelho joanino se dirige a todos aqueles que crêem em Jesus e que necessitam de melhor aprofundar e fundamentar a sua fé, para que continuem a crer n’Ele e a ter a vida em seu nome (cf. Jo 20,31).

Estas duas coordenadas, a saber, a finalidade e os destinatários do quarto evangelho, situam-nos no contexto e ambiente históricos nos quais foram redigidos o evangelho de João e, em particular, o relato do capítulo 9. Assim sendo, a narração da cura do cego de nascença refere-se não só a um acontecimento da história de Jesus, como também nos aponta para um episódio real e concreto da vida das comunidades joaninas: a expulsão dos cristãos da sinagoga, levada a cabo a partir do ano 90 da nossa era.

Desviando o olhar do ambiente circundante, fixámo-lo no interior do texto, distinguindo a existência de um *macrocontexto*. Neste, é de ressaltar a íntima ligação do episódio da cura do cego de nascença com o Prólogo joanino, já que a chegada e a rejeição da Luz, que aí são anunciadas, bem como a “iluminação” e a “filiação” (cf. Jo 1,12) daqueles que acolhem a Luz, encontram no sexto “sinal”, no “sinal” da cura do cego de nascença, a sua atualização e concretização.

Na busca de “elos de ligação” do relato do cego de nascença com outros episódios do texto joanino é ainda de salientar a sua estreita relação com o diálogo entre Jesus e Nicodemos (cf. Jo 3, 1-21), já que na figura do cego se explica o “nascimento pelo Espírito” (cf. Jo 3,6), se alcança o “nascer do Alto”, que Jesus afirma ser necessário para se ver o Reino de Deus (cf. Jo 3,3). O cego havia nascido da “carne”, partilhava da condição de debilidade de seus pais e vivia nas trevas do desconhecimento, que o impediam de ver a Luz da vida. Não conhecendo a Luz, não poderia optar por ela, pelo que Jesus “olha” para ele, desperta-o da sua letargia e coloca diante de si a perspectiva de um novo nascimento, convidando-o a ir-se lavar às águas do ‘Enviado’. Atendendo ao seu convite e aceitando Aquele que batiza com o Espírito Santo (cf. Jo 1,33), este homem, nascido cego, renasceu da água e do Espírito (cf. Jo 3,5), assumindo a condição de “homem espírito” (cf. Jo 3,6).

No vasto panorama do quarto evangelho, descobrimos ainda a existência de um *microcontexto*, no qual se inscreve o relato do capítulo 9. Este *microcontexto* abarca um bloco de quatro capítulos, que se estende desde Jo 7,1 até Jo 10,42, encontrando-se estes unidos pelas ameaças de morte contra Jesus. À medida que vamos “trilhando” caminho ao longo destes capítulos, vamos nos apercebendo de um exacerbar da violência, evidenciado nos planos de morte, maquinados contra Jesus pelas autoridades (cf. Jo 7,32), e nas tentativas, promovidas pelo povo, de capturar Jesus para o matar (cf. Jo 8,59).

É possível, ainda, subdividirmos este *microcontexto* num *contexto anterior* (Jo 7-8) e num *contexto subsequente* (Jo 10). O *contexto anterior* fornece-nos as coordenadas espacio-temporais do relato. Embora as indicações de espaço e de tempo não sejam claras e precisas, podemos concluir que o episódio da cura do cego de nascença terá tido lugar durante o último dia da festa das Tendias (cf. Jo 7,37), algures nos arredores do Templo (cf. Jo 8,59). Depois da indicação temporal que nos é dada em Jo 7,37, o autor do quarto evangelho só volta a fazer referência ao tempo da ação em Jo 10,22, colocando-nos na celebração da festa da Dedicção do Templo, que teria lugar três meses depois. Deste modo, a única certeza que temos é que o “sinal” da cura do cego de nascença ocorreu no período de tempo entre estas duas festas, ainda que as referências simbólicas à água e à luz, feitas na nossa perícopa de estudo (Jo 9,1-7), remetam os acontecimentos aí narrados para o último dia da festa das Tendias. É também provável que os vários eventos descritos no capítulo 9 não se tenham sucedido todos no mesmo dia, sendo que as alusões à festa das Tendias se restringem ao início do relato do capítulo 9, deixando de aparecer a partir do v. 13. Além do mais, o v. 14 parece apontar para um acontecimento ocorrido no passado - «Era sábado o dia em que Jesus fizera a lama e lhe abria os olhos» - pelo que os episódios de Jo 9,13-41, terão ocorrido num dia diferente e posterior ao último dia da festa das Tendias.

Quanto ao *contexto subsequente* (Jo 10), este encontra-se em íntima ligação com o relato do capítulo 9, já que aponta para Jesus como sendo o Bom Pastor (cf. Jo 10,11), em contraposição aos “judeus”, opositores de Jesus, que Ele desmascara como sendo maus pastores (cf. Jo 9,41).

Debruçando-nos, depois, sobre os vários elementos que constituem a “trama” do texto, procurámos estudar cada um deles isoladamente, bem como compreender de que modo estes se entrelaçam e relacionam, a fim de tentarmos perceber o sentido mais profundo do texto e dos vários elementos que compõe a “malha linguística”.

Procurámos, assim, perceber o sentido de cada palavra, de cada expressão, de cada versículo da perícope, tentando interpretar e compreender qual o significado que o autor do quarto evangelho lhes pretendeu imprimir.

Neste contexto, é importante compreender bem o sentido da cegueira do homem do nosso relato. A sua falta de visão não pode ser entendida como resultado do pecado, quer seja o pecado de Adão, o seu próprio pecado ou o pecado dos seus pais; a sua cegueira não pode ser compreendida como um castigo de Deus. Do mesmo modo, também não se pode encontrar nela um ato premeditado da ação criadora de Deus, isto é, não se pode pensar que Ele criou aquele homem propositadamente cego para conseguir mostrar o seu poder. Deus quer salvar o Homem da miséria e, por isso, se serve dos “sinais” obrados por Jesus para dar uma resposta às situações humanas de radical impotência, manifestando-se como um Deus salvador, que liberta o Homem do pecado e da infelicidade.

Num plano simbólico, a cegueira daquele homem, cego de nascença, é representativa da nossa própria cegueira, já que também nós nascemos cegos, faltando-nos a Luz de Deus e a capacidade de esperar uma cura. Naquele cego de nascença, sem um nome que o identifique, encontra-se representado todo o género humano que, descendendo de Adão, dele herdou não só a condição mortal, como também a condição pecadora (cf. Gn 3,17-19; cf. Rm 5,12-21) de afastamento e desconhecimento de Deus. Assim sendo, o Homem, que desconhece a Jesus e, consequentemente, o Pai que o enviou, e que se encontra ferido pelo seu pecado, pelos seus medos e angústias, padece de um estado de cegueira do qual só poderá ser resgatado pela adesão à Luz do mundo, que é Jesus.

Perante a cegueira do Homem, Jesus não impõe a cura, mas propõem-na, concedendo a cada um a liberdade de a aceitar ou não, isto é, de aderir ou não ao ‘Enviado’ do Pai. Contudo, a iniciativa é sempre d’ Ele: foi Ele que veio ao mundo (cf. Jo 1,9), foi Ele que passou e viu o cego (cf. Jo 9,1), foi Ele que o interpelou, foi Ele que agiu (cf. Jo 9,6), foi Ele que o enviou (cf. Jo 9,7). Acordado do seu entorpecimento e indiferença, o cego aderiu a Jesus Luz-Vida e, à Sua claridade, reconheceu as suas fragilidades, os seus limites, a sua miséria, a sua necessidade de Deus, encetando com Jesus um caminho de fé, iniciado nas águas do ‘Enviado’, onde ele se lavou e regressou a ver (cf. Jo 9,7). Emergindo da água, o cego de nascença é “dado à Luz”, passando da não existência à existência, da morte à Vida.

Deste modo, a vinda da Luz ao mundo despoleta um “juízo”, uma inevitável “separação” entre aqueles que aderem a Ela e aqueles que A rejeitam. Os que acolhem a Jesus, Luz do mundo, e n’Ele crêem, esses já estão salvos (cf. Jo 5,24) e Ele concede-lhes o poder se tornarem filhos de Deus (cf. Jo 1,12; 12,36). Contudo, aqueles que se consideram ilimitados e autosuficientes já estão condenados, permanecendo no pecado e na morte, pois neles não existe espaço para acolher a Luz. Assim sendo, a verdadeira sentença é proferida pelo próprio Homem que, ao não aderir a Jesus, se condena a si mesmo (cf. Jo 3,18).

Mediante a adesão ou rejeição da Luz do mundo, adquire-se ou rejeita-se a capacidade de ver. Logo, “o que vê” é aquele que aceita a salvação oferecida por Deus, por meio do seu ‘Enviado’, enquanto o que está “cego” é aquele que se fecha à ação de Deus. Os pequenos e humildes, que se encontram conscientes da sua cegueira, obtêm a Luz da vida, enquanto os que pensam que vêem, na realidade são os verdadeiros cegos, precisamente porque se encontram convencidos do seu falso saber e, por isso, não se deixam “iluminar” pela Luz da vida.

João esboça com grande mestria um quadro de visão e de cegueira crescentes. Por três vezes, o que antes fora cego (cf. Jo 9, 12.25.36) confessa humildemente a sua ignorância, do mesmo modo que também por três vezes os fariseus, cada vez mais afogados na sua cegueira abismal, formulam afirmações sobre o que lhes consta e parece ser a figura de Jesus (cf. Jo 9,16.24.29). Mas, enquanto o cego faz um caminho de aproximação e conhecimento de Jesus, os fariseus sucumbem à escuridão da sua arrogância e ignorância.

Caminhando para a Luz, o cego de nascença transforma-se numa das figuras mais atraentes dos evangelhos, constituindo o relato da sua cura uma das mais belas páginas da Sagrada Escritura, funcionando como um instrumento ideal ao serviço da apologética cristã e como uma peça mestra para a instrução daqueles que se dispõem a receber o batismo.

De facto, o cego de nascença apresenta-se como paradigma de todos os batizados, isto é, de todos aqueles que são fiéis à sua condição de “iluminados”, vivendo como filhos da Luz (cf. Ef 5,8-20). Existe um “olhar”, um primeiro encontro com Jesus, uma proposta, aos quais se segue uma resposta afirmativa, um primeiro assentimento, que tanto pode ser assumido pelos pais, no caso das crianças, como pelos próprios, no caso dos adultos. Esta empatia criada com Jesus, resultante do seu “olhar” sobre nós e do reconhecimento da nossa fragilidade, leva-nos a aceitar a Sua Luz e a Sua proposta de

“iluminação”, conduzindo-nos, como conduziu o cego de nascença, às águas do batismo. Com esta primeira iluminação, com a unção do barro feito por Jesus e com o banho nas águas do ‘Enviado’, isto é, com a unção dos óleos santos e com a recepção das águas batismais, não se adquire uma fé imediata nem plena, mas inicia-se um caminho de compromisso e de aprofundamento do conhecimento da pessoa de Jesus. Esta jornada trata-se de uma caminhada gradual, que tanto pode culminar na mesma profissão de fé que fez o homem que fora cego - «Eu creio Senhor» (Jo 9,38) -, tanto pode terminar numa fé madura em Jesus Cristo, como pode entrar num processo estagnação e até mesmo de desistência. Esta é hoje a situação de muitos batizados, que não se comportam de acordo com a sua condição batismal, que vivem como fariseus que pensam que vêem, mas que na realidade se encontram cegos. Estes são aqueles que rejeitaram a Luz que lhes foi oferecida (cf. Jo 1,5.9-11). A todos aqueles vivem como “iluminados”, isto é, que vivem verdadeiramente a sua condição de batizados, aderindo a Jesus e n’Ele crendo, o Verbo «deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus» (Jo 1,12; cf. 12,36).

O caminho do cego é representativo do caminho da fé a percorrer por todos aqueles que vivem de acordo com a condição de “iluminados”. Como o cego, o cristão vai avançando no conhecimento de Jesus e progredindo na adesão à sua pessoa, acabando por alcançar uma fé madura no Filho do Homem. Contudo, o caminho da fé nunca é um caminho acabado; o caminho da fé é um caminho de persistência e de fidelidade; é um caminho constante de conhecimento e de aproximação do *humano limitado* à *divindade infinita*. Neste caminho de “iluminação”, o “caminhante na fé” deve adotar a mesma atitude do cego de nascença, a saber, uma permanente atitude de humildade e de aceitação dos próprios limites, uma atitude de constante receptividade e abertura a Jesus, Luz do mundo, o único que pode iluminar e eliminar as nossas trevas e completar a nossa incompletude. A progressão neste caminho só se poderá dar pela consciência de que somos uma “página em branco” que só adquire sentido quando completa e que se vai preenchendo ou apagando quotidianamente conforme se deixa ou não gravar pelas letras da Luz. O nosso caminho na fé só pode avançar mediante a aceitação de que nunca estamos completamente curados da nossa cegueira, enquanto não contemplarmos Deus “face a face” (cf. Ap 22,4). Esta atitude e este reconhecimento constituem a força motriz essencial para que se possa progredir no caminho da fé.

Num mundo dominado por elementos dispersivos, que distraem e prendem o nosso olhar, este episódio do cego de nascença vem ainda alertar-nos para reorientarmos

o foco da nossa visão, centrando-a, como Jesus centrou, na fragilidade, na angústia, no sofrimento do irmão, por quem tantas vezes passamos e o qual tantas vezes ignoramos, porque nos encontramos ‘cegos’ à sua presença. A nossa adesão a Jesus, Luz do mundo, implica uma transfiguração do nosso olhar, tornando-o ‘cego’ aos nossos interesses e vontades egoístas e capaz de ‘ver’ e ‘atender’ aqueles com quem nos cruzamos. Só crendo em Jesus e agindo e vendo como Ele, é que nós nos poderemos tornar verdadeiramente filhos da Luz (cf. Jo 12,36).

Este nosso humilde estudo procurou, assim, “iluminar” esta misteriosa e fascinante figura do cego de nascença, numa tentativa de compreender de que modo podemos e devemos educar o nosso olhar e de qual deverá ser o nosso caminho de verdadeiros batizados que, crendo em Jesus vivem e agem como verdadeiros “iluminados”. Contudo, no que diz respeito ao relato do capítulo 9, muito mais haveria a compreender e a aprofundar.

Nós centrámos a nossa investigação sobre a “luz” e sobre a “iluminação” no contexto da filosofia grega e do mundo bíblico, contudo seria interessante investigar de que modo os Padres da Igreja e a teologia cristã abordaram estas temáticas e de que modo o cego de nascença e o relato da sua cura foram ou não utilizados no desenvolvimento e aprofundamento das mesmas. No âmbito sacramental, apercebemo-nos da clara ligação entre a nossa perícopa de estudo e o sacramento do batismo. Porém, também seria importante entendermos qual o influxo e a importância que esta passagem poderá ter noutros sacramentos, nomeadamente no sacramento do crisma. A nível litúrgico também se poderia aprofundar de que modo este episódio influenciou a liturgia batismal, ao longo da história da Igreja.

Uma outra possível linha de investigação seria olhar para o cego de nascença e para o seu caminho gradual de aquisição de conhecimento segundo uma perspetiva psicológica. Tendo em conta o modo como formamos impressões sobre as pessoas que nos rodeiam e como organizamos cognitivamente representações que nos permitem “conhecer” e “compreender” os outros, seria interessante perceber como tais modelos cognitivos se aplicam ou não ao conhecimento que o cego vai adquirindo de Jesus e que, por sua vez, os outros (os vizinhos, os pais, os fariseus) vão adquirindo do cego e do próprio Jesus. Numa perspetiva social e psicológica, também seria importante estudar se existe uma relação direta entre a erudição e instrução das pessoas e a sua clarividência, isto é, a sua capacidade de “ver” e “compreender” a realidade. Será que cristãos mais eruditos são cristãos mais “iluminados”?

No que diz respeito a Jesus, o nosso estudo, mostra-nos que a Sua capacidade de “ver”, “apreender” e “perceber” a realidade é incomparável. Por isso, Ele “olha” para a condição miserável do cego e faz-lhe uma “carícia de luz” que se converte numa “carícia de liberdade”, pois ele deixa de depender dos outros para viver e caminhar; já não precisa de muros nem de bastões para se apoiar. A “carícia de liberdade” transforma-se em “carícia de alegria”, pois o olhar liberta-se e expande-se, sendo capaz de contemplar alegremente os rostos, as cores, a beleza da vida. É assim o olhar de Jesus: é a Luz que “acaricia” todos aqueles que se deixam “tocar” por Ela, transfigurando a sua visão e a sua vida!!!

BIBLIOGRAFIA

FONTES

AGOSTINHO DE HIPONA, Santo – *Confissões*. 13^a ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. 5^a ed. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 2009.

NESTLE-ALAND – *Novum Testamentum: Graece et Latine*. 27^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999.

MAGISTÉRIO

IGREJA CATÓLICA. Papa, 2005-2012 (Bento XVI) – *Deus Caritas Est*: [Carta Encíclica de 25 de Dezembro de 2005]. *AAS* 98 (2006), 217-252.

IGREJA CATÓLICA. Pontifícia Comissão Bíblica – *Interpretação da Bíblia na Igreja*: [Documento de 15 de Abril de 1993]. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993.

INSTRUMENTOS

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996, col. 581-588, vol. 1. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 90.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1998, vol. 2. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 91.

BAUER, Johannes B. – *DICIONÁRIO de Teologia Bíblica*. 2^o ed. São Paulo: Edições Loyola, 1978, vol. 2.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DICCIONARIO Teologico del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1978, vol. 1.

CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LOGOS: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo; São Paulo: Editorial Verbo, 1989-1992, 5 vol.

CARDOSO, António de Brito – *Gramática Grega do Novo Testamento*. Coimbra: [s.n.], 1961.

CHEVALIER, Jean (dir.) – *DICCIONARIO de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1988.

CORREIA, António Mendes (dir.) [et al.] – *GRANDE ENCICLOPÉDIA Portuguesa e Brasileira*. Lisboa: Editorial Enciclopédia; Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia, [s.a.], vol. 3.

DAVIS, William Hersey – *Beginner's grammar of the Greek New Testament*. San Francisco: Harper & Row, 1923.

EGGER, Wilhelm – *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.

FREIRE, António – *Gramática Grega*. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1997.

LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VOCABULARIO de Teología Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1965. Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura; 66.

LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VOCABULÁRIO de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972.

MAGALHÃES, António Pereira Dias (dir.) [et al.] – *VERBO: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, [s.d.], vol.14.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *VOCABULÁRIO Teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

MONTAGNINI, Felice. (dir.) [et al.] - *GRANDE LESSICO del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1988, vol. 15.

MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GRANDE LESSICO del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974, vol. 8.

MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GRANDE LESSICO del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1988, vol. 11,

MORA, José Ferrater – *DICCIONARIO de Filosofía*. 5ªed.Madrid: Alianza Editorial, 1984.

MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. – *Concordance to the Greek Testament*. 5ª ed. Edinburgh: T & T Clark, 1978.

MOULTON, J.H. – *A grammar of New Testament greek*. 3ª ed. Edinburgh: T & T Clark, 1996, 4 vol.

MOULTON, W. F.; GEDEN, A. S. (editado por I. Howard Marshall) – *Concordance to the Greek New Testament*. 6ª ed. London; New York: T & T Clark, 2002.

NOLLI, Gianfranco – *Evangelo secondo Giovanni: testo greco, Neovulgata Latina, Analisi Filologica, Traduzione Italiana*. 2ª ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1986.

PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DICCIONARIO Teologico Interdisciplinar*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982, vol. 3.

PAZ, C. Mora; GRILLI, M.; DILLMANN, R. – *Lectura pragmalingüística de la Biblia: Teoría y aplicación*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999. Colección «Evangelio y Cultura»; 1.

SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DICCIONARIO Teologico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980, vol. 2. Biblioteca de Estudos Biblicos; 27.

SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DICCIONARIO Teologico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1984, vol. 4. Biblioteca de Estudos Biblicos; 29.

SPICQ, Celsas – *LEXIQUE Théologique du Nouveau Testament*. Fribourg: Les Éditions du Cerf, 1991.

ZERWICK, Maximiliano – *El Griego del Nuevo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

ZERWICK, Maximiliano; GROSVENOR, Mary – *Análisis Gramatical del Griego del Nuevo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.

ESTUDOS

ALDAY, Salvador Carrillo – *El Evangelio según San Juan: el Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2010.

ALMEIDA, Bernardo Corrêa d' – *A vida numa palavra: uma nova leitura do Evangelho de S. João*. Porto: Universidade Católica Editora, 2012.

ALVES, Herculano – *Sementes da Palavra: Evangelhos*. Fátima: Difusora Bíblica; Coimbra: Gráfica de Coimbra 2 Publicações, 2009.

AMBROGIO, Carlos – *Leitura da vida à luz do Evangelho de S. João*. Lisboa: Difusora Bíblica, 1975.

ANTUNES, M. – Gnose. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LOGOS: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo; São Paulo: Editorial Verbo, 1990, vol. 2, col. 850-854.

ARMELLINI, Fernando – *O Banquete da Palavra*. 7ªed. Lisboa: Paulinas Editora, 2016.

ASHTON, John – *Comprendere il quarto vangelo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.

BALZ, Horst – κόσμος, ου, ό. In BALZ BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996, col. 2380-2390, vol. 1. Biblioteca de Estudios Biblicos; 90.

BARBERÁ, Carlos F. – Mirar para ver a Dios. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*. Madrid: Narcea, 1996, p. 19-26.

BARRADO, Pedro – Una mirada profunda. In GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*. Madrid: Narcea, 1996, p. 27-34.

BARRET, C.K. – *El Evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.

BEASLEY-MURRAY, George R. – *Word Biblical Commentary*. 2ªed. Nashville; Dallas; Mexico City; Rio de Janeiro; Beijing: Thomas Nelson, 1999, vol. 36.

BELINI, Aline Elise Gerbelli; FERNANDES, Fernanda Dreux Miranda – Olhar de bebês em desenvolvimento típico: correlações longitudinais encontradas. *Revista da Sociedade Brasileira de Fonoaudiologia*. 12:3 (2007) 165-173.

BEUTLER, Johannes – *Comentario al evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2016.

BLANK, Josef – *El Evangelio según San Juan: cap. V y VII-XII*. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

BRODIE, Thomas L. – *The Gospel according to John: A literary and Theological Commentary*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

BROWN, Raymond E. – *El Evangelio de San Juan y las Epistolas Joánicas*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1965. Conoce la Biblia: Nuevo Testamento; 5.

BROWN, Raymond E. (dir.) [et al.] – *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1972, 5 vol.

BROWN, Raymond E. – *El Evangelio según Juan I-XII*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999.

BROWN, E. Brown – *Para que tengáis vida: A solas con Juan Evangelista*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002. Colección «El pozo de Siquem»; 132.

BULTMANN, Rudolf – *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 32.

CARROLL, K. L. – The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues. *Bulletin of the John Rylands Library*. 40 (1957-58) 19-32.

CARTER, Warren – *John: storyteller, interpreter, evangelist*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2006.

CONZELMANN, Hans – $\phi\omega\varsigma$. In MONTAGNINI, G. (dir.) [et al.] – *GRANDE LESSICO del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1988, vol. 15, col. 361-492.

CONZELMANN, Hans – *Teología del Nuovo Testamento*. 4ª ed. Brescia: Paideia, 1991. Biblioteca Teologica; 5.

DAHAN, K. – Ver, aparecerse. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DICCIONARIO Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, vol. 4, p. 325-331.

DODD, Charles Harold – *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DUJARIER, Michel – *Breve Historia del Catecumenado*. Bilbao: Editorial Española Desclee de Brouwer, 1986.

DUPLACY, Jean; GUILLET, Jacques – Ver. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VOCABULARIO de Teología Bíblica*. Barcelona: Editorial Herder, 1965, p. 819-821. Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura; 66.

ELOWSKY, Joel C. (dir.) – *John 1-10*. Illinois: Inter Varsity Press, 2006. Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament; IV_A.

FABRIS, Rinaldo – *Giovanni*. Roma: Edizioni Borla, 1992.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno, tradução e comentários – *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

FARMER, William R. (ed.) – *Comentario Bíblico International*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1999.

FAURE M.; RICHARDSON, A. – *Os sentidos do bebé: compreender o mundo sensorial do bebé - a chave para uma criança feliz*. Lisboa: Livros horizonte, 2004.

FEUILLET, André; GRELOT, Pierre – Luz e trevas. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) [et al.] – *VOCABULÁRIO de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972, col. 538-542.

FREITAS, Manuel Costa – Deus. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LOGOS: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo; São Paulo: Editorial Verbo, 1989, vol. 1, col. 1364-1372.

FREITAS, Manuel da Costa – Luz. In CABRAL, Roque (dir.) [et al.] – *LOGOS: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Editorial Verbo; São Paulo: Editorial Verbo, 1991, vol. 3, col. 552-558.

GASSET, José Ortega – *Meditaciones del Quijote: meditación preliminar; meditación primera*. Madrid: Publicaciones de La Residencia de Estudiantes, 1914.

GARCÍA-VIANA, Luis Fernando – *El cuarto evangelio. Historia, teología y relato*. Madrid: SAN PABLO, 1997. Colección DABAR; 8.

GENCH, Frances Taylor – *Encounters with Jesus. Studies in the Gospel of John*. London: Westminster John Knox Press, 2007.

GHIBERTI, G. – Juan. In PACOMIO, L. (dir.) [et al.] – *DICIONARIO Teológico Interdisciplinar*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1982, vol. 3, p. 173-198.

GIRARD, Marc – *Os símbolos na Bíblia: Ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo: Paulus, 1997.

GOETTMANN, Jacques – *Saint Jean: Évangile de la Nouvelle Genèse*. Paris: Cerf-Pneumathèque, 1982.

GRASSO, Santi – *Il vangelo di Giovanni: commento esegetico e teológico*. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

GRECH, Prosper – *Spiritualità del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2013.

GUARDINI, Romano (introd.) – *Ver, oír, oler, gustar e tocar a Dios*. Madrid: Narcea, 1996.

HAHN, H.Chr. – φῶς. In SALA, Mario; HERRERA, Araceli (dir.) – *DICCIONARIO Teológico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1980, vol. 2, p. 466-474.

HELENE, Otaviano; HELENE, André Frazão – Alguns aspectos da óptica do olho humano. *Revista Brasileira de Ensino de Física*. 33:3 (2011) 3312. 1-8.

HENDRIKSEN, William – *Comentario al Nuevo Testamento: Exposición del Evangelio según San Juan*. Kalamazoo: Libros Desafío, 1981.

JAUBERT, Annie – *Approches de l'évangile de Jean*. Paris: Editions du Seuil, 1976.

JAUBERT, Annie – *Para ler o evangelho segundo S. João*. 2ª ed. Lisboa: Difusora Bíblica, 1994. Cadernos Bíblicos; 11.

JEREMIAS, Joachim – *Teología del Nuevo Testamento: I. La precicación de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1974.

KEENER, Craig S. – *The Gospel of John: a commentary*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2003, vol. 1.

KONINGS, Johan – *Evangelho segundo João: Amor e fidelidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

KREMER, J. – ὁράω. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996, col. 581-588, vol. 1. Biblioteca de Estudios Biblicos; 90.

KRETZER, A. – ᾤ, ᾤς, ᾤ. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996, col. 741-746, vol. 1. Biblioteca de Estudios Biblicos; 90.

LAGRANGE, M.-J. – *Évangile selon Saint Jean*. 7ªed. Paris: J. Gabalda et C^{ie} Editeurs, 1948.

LAND, Michael F.; FERNALD, Russell D. – The evolution of de eyes. *Annual Review of Neuroscience*. 15 (1992) 1-29.

LEONARD, W. – Evangelio Según San Juan. In ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Barcelona: Editorial Herder, 1957, vol. 3, p. 655-732.

LEON, Domingo Muñoz – *Predicacion del Evangelio de San Juan: Guia para la lectura y predicacion*. Madrid: Editorial Edice, 1988.

LEON, Domingo Muñoz – *El Don de Dios Amor: Cristo, luz del mundo y pan de vida, en San Juan*. Madrid: EGDA, 1993.

LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) – *Los milagros de Jesús*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

LÉON-DUFOUR, Xavier – *Lectura del Evangelio de Juan II, Jn 5-12*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1992, p. 258-259. Biblioteca de Estudios Biblicos; 69.

LESQUIVIT, Colomban; GRELOT, Pierre – Mundo. In LÉON-DUFOUR, Xavier (dir.) (dir.) [et al.] – *VOCABULÁRIO de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Editora Vozes, 1972, col. 629-636.

LIBERMANN, François – *Commentaire de Saint Jean*. Paris: Nouvelle Cité, 1987.

LION, Antoine – *Lire Saint Jean*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.

LINDARS, B.; RIGAUX, B. – *Témoignage de l'évangile de Jean*. [S.l.]: Desclee de Brouwer, 1974.

LOHSE, E. – ῥαββί, ῥαββουví. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GRANDE LESSICO del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1988, vol. 11, col. 911-922.

MARCHADOUR, Alain – *Les personnages dans l'évangile de Jean: Miroir por une christologie narrative*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

MARTÍN-MORENO, Juan Manuel – *Personajes del cuarto evangelio*. 2ªed. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2002. Biblioteca de Teología; 7.

MARTYN, J. Louis. – *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdom, 1979.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan – *El Evangelio de Juan: Analisis Lingüístico y Comentario Exegetico*. 2ªed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

MENDONÇA, José Tolentino – *A mística do instante: o tempo e a promessa*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2014.

MICHAELIS, W. – ὁπάω. In MONTAGNINI, Felice (dir.) [et al.] – *GRANDE LESSICO del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974, vol. 8, col. 885-1035.

MÜLÜNEY, Francis J. – *El Evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005.

NEVES, Joaquim Carreira das – *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

NEVES, Joaquim Carreira – Gnosis – Gnosticismo. Uma introdução. *Cadernos do Ceil*. Lisboa. 1 (2011) 120.

NEYREY, Jerome H. – *The Gospel of John*. New York: Cambridge University Press, 2007.

OKURE, Teresa – Juan. In FARMER, William R. (ed.) – *Comentario Bíblico International*. Navarra: Editorial Divino, 1999, p. 1309.

ORCHARD, B. (ed.) [et al.] – *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura*. Barcelona: Editorial Herder, 1956-1959, 4 vol.

OTTOSSON – תָּרָא – 'aeraes [tierra]. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DICCIONARIO Teologico del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Crisandad, 1978, vol. 1, col. 415-434.

PREUSS, Horst Dietrich – *Teología del Antiguo Testamento: El camino de Israel com Yahvé*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999, vol. 2.

PRIGENT, Pierre – *Ainsi parlait l'apôtre Jean*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2001.

RAD, Gerhard von – *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, vol. 1.

RATZINGER, Joseph – *Jesus de Nazaré*. 5ª ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

RAVASI, Gianfranco – *Onde estás Senhor?: Símbolos do espaço na Bíblia*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario – *História da filosofia: filosofia pagã antiga*. Tradução de Ivo Storniolo. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007, vol. 1.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario – *História da filosofia: Patrística e escolástica*. Tradução de Ivo Storniolo. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, vol. 2.

RICHARDSON, Alan – *Las Narraciones Evangelicas sobre Milagros*. Madrid: Ediciones Fax, 1974.

RINGGREN -רָאָה – bîn [entender]. In BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer (dir.) – *DICCIONARIO Teologico del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, vol. 1, col. 627-636.

RITT, H. – φῶς, φωτός; τό. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, col. 2023-2027, vol. 2. Biblioteca de Estudios Biblicos; 91.

ROBERTSON, Archibald Thomas – *Imágenes Verbales en el Nuevo Testamento: el evangelio según San Juan; la epístola a los Hebreos*. Barcelona: Editorial CLIE, 1990, vol. 5.

ROSAS, Ricardo López; GUZMÁN, Pablo Richard – *Evangelio y Apocalipsis de San Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2006. Biblioteca Biblia Básica; 17.

SABOURIN, Léopold – *Les noms et les titres de Jésus*. Paris: Desclée de Brouwer, 1963.

SÁNCHEZ, Secundino Castro – *Evangelio de Juan: comprensión exegetico-existencial*. 3ª ed. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. Biblioteca de Teología; 2.

SCHNACKENBURG, R. – Luz. In BAUER, Johanés B. – *DICIONÁRIO de Teologia Bíblica*. 2º ed. São Paulo: Edições Loyola, 1978, vol. 2, p. 645-651.

SCHNEIDER, Gerhard – ῥαββί; τό. In BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (dir.) – *DICCIONARIO Exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, col. 1291- 1294, vol. 2. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 91.

SCQUIZZATO, Paolo – *O elogio da imperfeição: o caminho da fragilidade*. 2º ed. Prior Velho: Paulinas Editora, 2016.

SCHELKLE, Karl Hermann – *Teologia do Novo Testamento 2 – A Criação: o mundo, o tempo, o homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

SCHELKLE, Karl Hermann – *Teologia do Novo Testamento 3 – Deus estava em Cristo*. São Paulo: Edições Loyola, 1978.

SOUSA, Mário José Rodrigues de – *Os encontros de Jesus no Evangelho de São João*. Prior Velho: Paulina Editoras, 2012.

SUBLON, Roland – *Vous scrutez les écrits? Ils témoignent pour moi: lecture suivie de l'évangile selon saint Jean*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

TAVARES, A. Sampaio – Olho. In MAGALHÃES, António Pereira Dias (dir.) [et al.] – *VERBO: ENCICLOPÉDIA Luso-Brasileira de Cultura*. Lisboa: Editorial Verbo, [s.d.], vol. 14, col. 551-553.

THAYSE, André – *Jean: L'évangile revisite*. Paris: Cerf, 2001.

TILBORG, Sjef van – *Comentario al Evangelio de Juan*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2005. Colección «Evangelio y Cultura»; 3.

TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier – *Escritos joánicos y cartas católicas*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995.

WIKENHAUSER, Alfred – *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1967. Biblioteca Herder: Sección de Sagrada Escritura; 95.

ZEVINI, Giorgi – *Evangelio según San Juan*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995, p. 235. Colección Nueva Alianza; 131.

ZUMSTEIN, Jean – *El Evangelio según Juan (1-12)*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2016. Biblioteca de Estudios Bíblicos; 152.

Índice

AGRADECIMENTOS	1
SIGLÁRIO	3
RESUMO/ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	9
I. ESTUDO PRÉVIO	13
1.1 Um sinal entre sinais: o quarto evangelho e Jo 9,1-7	13
1.1.1 Estrutura do Evangelho joanino	13
1.1.2 Os milagres joaninos: “sinais” e “obras”	16
1.1.3 Os “sinais” joaninos e os relatos milagrosos sinópticos	25
1.1.4 A finalidade do quarto evangelho	28
1.1.5 Os destinatários do texto joanino	30
1.2 Análise contextual do texto	39
1.3 Estrutura	46
1.4 Texto grego.....	54
1.5 Tradução do texto	54
II. ANÁLISE MORFO-SINTÁTICA	57
2.1 Léxico/Vocabulário	57
2.2 Partes e Formas de Discurso (Gramática)	60
2.2.1 Verbos	61
2.2.2 Substantivos	63
2.2.3 Pronomes.....	64
2.2.4 Adjetivos e advérbios	65
2.2.5 Preposições.....	65
2.2.6 Conjunções	67
2.3 Encadeamento de Palavras e Frases	69
2.4 Notas Caraterísticas do Estilo.....	76
2.4.1 Recursos literários e estilísticos	77
2.4.2 Elementos caraterísticos da narração dos “sinais” joaninos.....	83

III. ANÁLISE SEMÂNTICA	91
3.1 Um tempo, um espaço, um olhar, uma personagem (Jo 9,1)	91
3.2 Um diálogo de escola (Jo 9,2-5).....	94
3.2.1 A pergunta dos discípulos: «Quem pecou, para que nascesse cego?» (Jo 9,2).....	95
3.2.2 A resposta do mestre (Jo 9,3-5).....	100
3.2.2.1 Uma dupla negação e uma finalidade (Jo 9,3).....	100
3.2.2.2 Jesus, obreiro do Pai e Luz do mundo” (Jo 9,4-5).....	102
3.3 “O Sinal da Luz” (Jo 9,6-7).....	122
 IV. UMA HERMENÊUTICA DA VISÃO	131
4.1 A visão da realidade divina	131
4.2 A visão da Fé na perspectiva joanina	140
4.3 O “Juízo da Luz”: a visão do cego e a cegueira dos que vêem	148
4.4 O “Banho da Luz”: banho da cura, da visão e da força.....	154
 CONCLUSÃO	163
 BIBLIOGRAFIA	171